Die Integrationslehre Rudolf Smends als Grundlegung einer Staats- und Rechtstheorie

von Richard Bartlsperger aus München

1964

1964 M 105

Die Integrationslehre Rudolf Smends als Grundlegung einer Staats- und Rechtstheorie

INAUGURAL-DISSERTATION
der Juristischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität
zu Erlangen-Nürnberg

Vorgelegt von Richard Bartlsperger aus München
Approbiert am 17. Juli 1964

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK
LEIDEN

Referent: Professor Dr. Klaus Obermayer
Dekan: Professor Dr. Karl Heinz Schwab

MEINEN ELTERN

MEINEN ELTERN

Inhaltsverzeichnis

Literaturverzeichnis V
Abkürzungsverzeichnis X

Einleitung 1
1. Die Niederlegung der Integrationslehre in den Schriften Rudolf Smends 1
2. Das methodische Anliegen der Integrationslehre 2
3. Der Staatsbegriff als Ausgangspunkt zur Gewinnung der staatsrechtlichen Methode 3

Erstes Kapitel
Der Staatsbegriff und die staatsrechtliche Methode Rudolf Smends

A. Die Darstellung des Staatsbegriffs und der staatsrechtlichen Methode Rudolf Smends 4

I. Der Staatsbegriff bei Rudolf Smend 4
1. Die Kulturphilosophie Theodor Litts als Grundlage 4
a. Die Methode Theodor Litts 5
b. Der geschlossene Kreis 5
c. Das Gesamterlebnis 6
d. Die soziale Vermittlung 7
e. Die Sozialität des Sinnerlebens 7

2. Der Staat als Integration bei Rudolf Smend 8
a. Der geschlossene Kreis der im Rechtssinne zum Staat Gehörenden 8
b. Die staatliche Integration 10
c. Die Integrationstypen 10
d. Die Einheit des Integrationssystems 12

3. Die Neuerungen des Staatsbegriffs Rudolf Smends gegenüber der Kulturphilosophie Theodor Litts 12
a. Die Grundlegung des Staatsbegriffs in der Kulturphilosophie Theodor Litts 12
b. Integration und Gesamterlebnis 13
c. Wort und Begriff „Integration" 13
d. Die Lehre von den Integrationstypen 16
aa. Persönliche und funktionelle Integration als soziale Verschränkung der staatlichen Gemeinschaft im Erleben 16
bb. Die „empirische Gruppierung" der drei Integrationstypen 17

II. **Die staatsrechtliche Methode Rudolf Smends** 20
1. Der Integrationswert als verfassungsrechtliches Prinzip 21
2. Der Integrationswert als überpositives Rechtsprinzip 25

B. Die philosophischen Grundlagen bei Rudolf Smend und Theodor Litt 26

I. **Die Theorie vom objektiven Geist als Ausgangspunkt** 26
II. **Die Theorie vom objektiven Geist vor Wilhelm Dilthey** 28
III. **Die Theorie vom objektiven Geist bei Wilhelm Dilthey** 29

C. Die Problematik der Integrationslehre und ihrer philosophischen Grundlage 33

I. **Die Problematik des Staatsbegriffs der Integrationslehre** 33
1. Die Staatsangehörigen als geschlossener Kreis 33
2. Die Momente des Integrationsprozesses 35
3. Die Einheit des Integrationssystems als empirischer Befund .. 36
4. Die Vielheit von Geistgemeinschaften und die Abgrenzbarkeit der staatlichen Gemeinschaft 37
5. Die Frage nach der Seinsweise des Staates 38
6. Das Problem des objektiven Geistes 40
a. Überindividueller Geist und personales Leben 41
b. Substanz und Bewußtsein der integrierenden Sinngefüge 42
c. Elemente und Einheit des Staates 44
7. Integrationslehre und Kollektivismus 45

II. **Die Problematik der staatsrechtlichen Methode der Integrationslehre** 47
1. Das integrierende Sinnverständnis der Verfassung als Schluß von einem Sein auf ein Sollen 47
2. Die logische und erkenntnistheoretische Unzulässigkeit des Schlusses von einem Sein auf ein Sollen 49
3. Die Gleichheit der Methoden im Staatsrecht und in den übrigen Rechtsgebieten 52

Zweites Kapitel. Der Staatsbegriff Rudolf Smends und die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist

A. „Das Problem des geistigen Seins" bei Nicolai Hartmann 58

I. **Die Schichten- und Kategorienlehre Nicolai Hartmanns** 58
1. Zur Geschichte des Schichtungsgedankens 58
2. Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns 60
3. Die Kategorienlehre Nicolai Hartmanns 62
4. Die „kritische Ontologie" Nicolai Hartmanns und die übrigen Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie 66

II. **Die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist** 70
1. Zur Strukturanalyse des objektiven Geistes im allgemeinen .. 70
2. Die Überindividualität des objektiven Geistes 70

3. Der lebendige Träger des objektiven Geistes 71
4. Die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist und der Neopositivismus 76

B. Der Staatsbegriff Rudolf Smends im Lichte der Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist 81

I. **Die Seinsweise des Integrationsprozesses** 81
1. Das Realitätsproblem der Staatslehre als ontologische Frage im Sinne Nicolai Hartmanns 81
2. Realität und Idealität nach der Ontologie Nicolai Hartmanns .. 88
3. Die Realität des Integrationsprozesses 89

II. **Die geistige Formung des vitalen Kollektivs als Moment des Integrationsprozesses** 89

III. **Die Einheit des Integrationssystems als ontische Gesetzlichkeit** .. 91

IV. **Die Vierschichtigkeit des Staates** 91

V. **Die Schichteneinheit des Staates** 92

VI. **„Zwei-Schichten-Theorie" an Stelle von Zwei-Seiten-Theorie** 93

VII. **Integration an Stelle von Organismus** 94

VIII. **Die Gliederung der Geistgemeinschaft und die Einheitlichkeit der staatlichen Gemeinschaft** 95

IX. **Die Inkongruenz von staatlicher Gemeinschaft und Staatsangehörigkeit** 97

X. **Die Dialektik des Ich- und Kollektivbegriffs der Integrationslehre** 97

C. Das Verhältnis des Staatsbegriffs Rudolf Smends zu den anderen Staatsbegriffen aus der ontologischen Sicht Nicolai Hartmanns 100

I. **Die vergleichbaren Staatsbegriffe und ihre Gruppierung** 100
1. Der mehrfache Staatsbegriff 100
2. Die vergleichbaren Staatsbegriffe 101
a. Der Staatsbegriff der Integrationslehre und der ideale Staatsbegriff 102
b. Der Staatsbegriff der Integrationslehre und der soziologische Monismus 104
c. Die dualistischen Staatsbegriffe 105
d. Der Staatsbegriff des juristischen Monismus 105
e. Die Gruppierung der vergleichbaren Staatsbegriffe 105

II. **Der juristische Staatsbegriff** 106
1. Der Staat als Rechtsbegriff 106

2. Der Staat als Rechtsbegriff in der Wirkungsweise des objektivierten Geistes 109

III. **Die soziologischen Staatsbegriffe** 111
1. Der Staat als psychische Funktion (Georg Jellinek) 111
2. Der Staat als motivierter Massengehorsam (Rudolf Laun) 112
3. Der Staat als durch seine Idee geeinter Verband (Hans Nawiasky) 113
4. Der Staat als Organismus 114
a. Alte und moderne Organismustheorie 114
b. Der Staat als Verbandsperson (Otto von Gierke) 116
c. Die Ablösung der Organismustheorie durch die Integrationslehre 117
5. Der Staat als Organisationseinheit (Hermann Heller) 120
6. Der Staat als sinnhaftes Verhalten (Franz W. Jerusalem) 123
7. Die Besonderheit des Staatsbegriffs der Integrationslehre 126

Drittes Kapitel
Die rechtstheoretische Ergiebigkeit der Integrationslehre

A. **Die Integrationsbetrachtung der verfassungsrechtlichen Institute** 126

B. **Der Zusammenhang von Staats- und Rechtstheorie** 128

C. **Das Recht als Teilgebiet des objektiven Geistes** 131

I. **Das Recht als Konkretisierungsvorgang** 131
1. Die Theorie vom objektiven Geist als Idee der Konkretisierung 131
2. Die Konkretisierung des Rechts und ihre Problematik 133
3. Die Idee der Konkretisierung und die Kategorienlehre Nicolai Hartmanns 134
4. Die Rechtsanwendung als Individualisierung 135
5. Die Besonderheit des Staatsrechts 136

II. **Die Dialektik von Existentialität und Normativität des Rechts** 138

Literaturverzeichnis

Achermann, Franz: Das Verhältnis von Sein und Sollen als ein Grundproblem des Rechts, Winterthur 1955 (zit. Achermann, Sein und Sollen).

Badura, Peter: Die Methoden der neueren Allgemeinen Staatslehre, Erlangen 1955 (zit. Badura, Methoden).

Bäumlin, Richard: Staat, Recht und Geschichte, Zürich 1961 (zit. Bäumlin, Staat).

Bollnow, Friedrich: Dilthey — Eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig-Berlin 1936.
Existenzphilosophie, 5. Aufl., Stuttgart 1960.

Brecht, Arnold: Politische Theorie (Übersetzung der Originalausgabe von „Political Theory", Princeton/USA, 1959 und 1960), Tübingen 1961 (zit. Brecht, Politische Theorie).

Burdeau, Georges: Zur Auflösung des Verfassungsbegriffs, in: Der Staat, 1. Band (1962), S. 389 ff.

Carnap, Rudolf: Der logische Aufbau der Welt/Scheinprobleme in der Philosophie, 2. Aufl., Hamburg 1961 (zit. Carnap, Aufbau).

Cohen, Hermann: Ethik des reinen Willens, Berlin 1904 (zit. Cohen, Ethik).

Cohn, Jonas: Theorie der Dialektik, Leipzig 1923.

Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften, in: Gesammelte Schriften, Erster Band, 4. Aufl., Stuttgart-Göttingen 1959 (zit. Dilthey, Geisteswissenschaften).
Die geistige Welt — Einleitung in die Philosophie des Lebens, in: Gesammelte Schriften, Fünfter Band, 2. Aufl., Stuttgart-Göttingen 1957 (zit. Dilthey, Philosophie des Lebens).
Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: Gesammelte Schriften, Siebenter Band, 2. Aufl., Stuttgart - Göttingen 1958 (zit. Dilthey, Geschichtliche Welt).

Dürig, Günter: Maunz-Dürig, Grundgesetz, Kommentar, 2. Aufl., München und Berlin 1963 (zit. Dürig, Grundgesetz).

Ehmke, Horst: Grenzen der Verfassungsänderung, Berlin 1953.

Emge, Carl August: Einführung in die Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M. - Wien 1955 (zit. Emge, Rechtsphilosophie).

Engisch, Karl: Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit, Heidelberg 1953 (zit. Engisch, Konkretisierung).

Fischl, Johann: Idealismus, Realismus und Existenzialismus der Gegenwart, Graz-Wien-Köln 1954.

Forsthoff, Ernst: Die Umbildung des Verfassungsgesetzes, in: Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag, Berlin 1959, S. 35 ff. (zit. Forsthoff, Umbildung).
Zur Problematik der Verfassungsauslegung, Stuttgart 1961.

Freyer, Hans: Theorie des objektiven Geistes, 2. Aufl., Leipzig-Berlin 1928.
Gehlen, Arnold: Der Mensch, 7. Aufl., Frankfurt a. M. - Bonn 1962.
Gierke, Otto von: Deutsches Privatrecht, Erster Band, Allgemeiner Teil und Personenrecht, Leipzig 1895 (zit. Otto von Gierke, Privatrecht I).
Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien, Tübingen 1915 (zit. Otto von Gierke, Grundbegriffe).
Guggenberger, Alois: Der Menschengeist und das Sein, Krailing vor München 1942.
Häfelin, Ulrich: Die Rechtspersönlichkeit des Staates, I. Teil, Dogmengeschichtliche Darstellung, Tübingen 1959 (zit. Häfelin, Rechtspersönlichkeit).
Haenel, Albert: Deutsches Staatsrecht, Erster Band, Die Grundlagen des deutschen Staates und die Reichsgewalt, Leipzig 1892.
Hartmann, Nicolai: Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft Heft 32 (1931) (zit. Nicolai Hartmann, Realitätsgegebenheit).
Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1943, Philosophisch-historische Klasse Nr. 3 (zit. Nicolai Hartmann, Anfänge).
Zur Grundlegung der Ontologie, 3. Aufl., Meisenheim am Glan 1948 (zit. Nicolai Hartmann, Grundlegung).
Der Aufbau der realen Welt, 2. Aufl., Meisenheim am Glan 1949 (zit. Nicolai Hartmann, Aufbau).
Einführung in die Philosophie, Vorlesungsnachschrift aus dem Jahre 1949, 5. Aufl., Erscheinungsjahr unbekannt (zit. Nicolai Hartmann, Einführung).
Das Problem des geistigen Seins, 3. Aufl., Berlin 1962 (zit. Nicolai Hartmann, Problem).
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß, herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Philosophische Bibliothek Band 33, 6. Aufl., Hamburg 1959 (zit. Hegel, Enzyklopädie).
Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 9. Aufl., Tübingen 1960.
Heller, Hermann: Die Krisis der Staatslehre, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Band 55 (1926), S. 289 ff. (zit. Heller, Krisis).
Staatslehre (herausgegeben von Gerhart Niemeyer), Leiden 1934 (zit. Heller, Staatslehre).
Hold von Ferneck, Alexander Freiherr: Der Staat als Übermensch, Jena 1926.
Holstein, Günter: Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswissenschaft, AöR n. F. 11 (1926), S. 1 ff.
Husserl, Gerhart: Recht und Zeit, Frankfurt a. M. 1955.
Jaspers, Karl: Von der Wahrheit, München 1947.
Jellinek, Georg: Allgemeine Staatslehre, 3. Auflage 7. Neudruck, Bad Homburg vor der Höhe 1960 (zit. Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre).
Jerusalem, Franz W.: Der Staat, Jena 1945 (zit. Jerusalem, Staat).
Das Problem der Methode in der Staatslehre, AöR n. F. 15 (1928), S. 161 ff.
Kägi, Werner: Die Verfassung als rechtliche Grundordnung des Staates, Zürich 1945.
Kaufmann, Erich: Gesammelte Schriften Band III, Rechtsidee und Recht, Göttingen 1960.

Daraus:
Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts (1908), S. 46 ff. (zit. Erich Kaufmann, Organismus).
Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie — eine Betrachtung der Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft (1921), S. 176 ff. (zit. Erich Kaufmann, Kritik).

Kelsen, Hans: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, Tübingen 1922 (zit. Kelsen, Staatsbegriff).
Allgemeine Staatslehre, Berlin 1925 (zit. Kelsen, Allgemeine Staatslehre).
Reine Rechtslehre, 2. Aufl., Wien 1960 (zit. Kelsen, Reine Rechtslehre).
Der Staat als Integration, Wien 1930 (zit. Kelsen, Integration).
Die Grundlagen der Naturrechtslehre, Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht n. F. Band XIII, S. 1 ff. (zit. Kelsen, Naturrechtslehre).

Klinghoffer, Hans: Smends Integrationslehre, Die Justiz 5 (1930), S. 418 ff.

Larenz, Karl: Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, 2. Aufl., Berlin 1935.
Methodenlehre der Rechtswissenschaft, Berlin 1960 (zit. Larenz, Methodenlehre).
Das Problem der Rechtsgeltung, Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft Nr. 5, Berlin 1929 (zit. Larenz, Rechtsgeltung).

Laun, Rudolf: Allgemeine Staatslehre im Grundriß, 8. Aufl., Schloß Bleckede a. d. Elbe 1961 (zit. Laun, Allgemeine Staatslehre).
Recht und Sittlichkeit, 3. Aufl., Berlin 1935.

Leisner, Walter: Grundrechte und Privatrecht, München 1960 (zit. Leisner, Grundrechte).

Lerche, Peter: Übermaß und Verfassungsrecht, Köln-Berlin-München-Bonn 1961 (zit. Lerche, Übermaß).

Litt, Theodor: Individuum und Gemeinschaft, 3. Aufl., Leipzig-Berlin 1926 (zit. Litt, Individuum und Gemeinschaft).
Denken und Sein, Stuttgart 1948 (zit. Litt, Denken und Sein).
Mensch und Welt, 2. Aufl., Heidelberg 1961 (zit. Litt, Mensch und Welt).

Loewenstein, Karl: Verfassungslehre, Tübingen 1959.
Beiträge zur Staatssoziologie, Tübingen 1961; daraus: Verfassungsrecht und Verfassungsrealität, S. 430 ff.

Marcic, René: Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat, Wien 1957.
Verfassung und Verfassungsgericht, Wien 1963.

Marck, Siegfried: Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie, Tübingen 1925.

Maunz, Theodor: Maunz-Dürig, Grundgesetz, Kommentar, 2. Aufl., München und Berlin 1963 (zit. Maunz, Grundgesetz).

Merkl, Adolf: Prolegomena einer Theorie des rechtlichen Stufenbaus, in: Gesellschaft, Staat und Recht, Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre, Festschrift für Hans Kelsen, Wien 1931, S. 252 ff. (zit. Merkl, Stufenbau).

Nawiasky, Hans: Allgemeine Staatslehre, Erster Teil, Grundlegung, 2. Aufl., Einsiedeln-Zürich-Köln 1958 (zit. Nawiasky, Grundlegung).
Allgemeine Staatslehre, Zweiter Teil, Staatsgesellschaftslehre, 1. Band, Einsiedeln-Zürich-Köln 1952, 2. Band, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955 (zit. Nawiasky, Staatsgesellschaftslehre I und II).

Allgemeine Staatslehre, Dritter Teil, Staatsrechtslehre, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956 (zit. Nawiasky, Staatsrechtslehre).
Allgemeine Staatslehre, Vierter Teil, Staatsideenlehre, Einsiedeln-Zürich-Köln 1958 (zit. Nawiasky, Staatsideenlehre).
Radbruch, Gustav: Rechtsphilosophie, 4. Aufl., Stuttgart 1950 (zit. Radbruch, Rechtsphilosophie).
Reinach, Adolf: Zur Phänomenologie des Rechts (die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts), München 1953.
Rickert, Heinrich: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5. Aufl., Freiburg 1929.
Die Philosophie des Lebens, Tübingen 1920.
Rohatyn, Sigmund: Die verfassungsrechtliche Integrationslehre, Zeitschrift für öffentliches Recht 9 (1930), S. 261 ff.
Rothenbücher, Karl: Smends Verfassung und Verfassungsrecht, Reichsverwaltungsblatt und Preußisches Verwaltungsblatt 49 (1927—1928), S. 554 ff. (Berichtigung S. 615).
Salomon, Gottfried: Allgemeine Staatslehre, Berlin-Wien 1931.
Scheuner, Ulrich: Das Wesen des Staates und der Begriff des Politischen in der neueren Staatslehre, in: Staatsverfassung und Kirchenordnung, Festgabe für Rudolf Smend zum 80. Geburtstag, Tübingen 1962, S. 225 ff.
Schindler, Dietrich: Verfassungsrecht und soziale Struktur, 3. Aufl., Zürich 1950.
Schmidt, Richard: Allgemeine Staatslehre, I. Band, Die gemeinsamen Grundlagen des politischen Lebens, Leipzig 1901 (zit. Richard Schmidt, Allgemeine Staatslehre I).
Schmitt, Carl: Verfassungslehre, 3. Aufl., Berlin 1928.
Schönfeld, Walther: Grundlegung der Rechtswissenschaft, Stuttgart-Köln 1951.
Der Traum des positiven Rechts, AcPr 135 (1932), S. 1 ff. (zit. Schönfeld, Positives Recht).
Smend, Rudolf: Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze, Berlin 1955.
Daraus:
Ungeschriebenes Verfassungsrecht im monarchischen Bundesstaat (1916), S. 39 ff.
Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch die Verhältniswahl (1919), S. 60 ff.
Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform (1923), S. 68 ff.
Das Recht der freien Meinungsäußerung (1927), S. 89 ff.
Verfassung und Verfassungsrecht (1928), S. 119 ff. (zit. Smend, Verfassung und Verfassungsrecht).
Art. Integrationslehre, Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 5. Band (1954), S. 299 ff.
Art. Staat, Evangelisches Kirchenlexikon, 3. Band, 1959, Sp. 1105 ff.
Spann, Othmar: Der wahre Staat, 2. Aufl., Leipzig 1923 (zit. Othmar Spann, Staat).
Stenzel, Julius: Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart, in: Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 33 (1924).

Tatarin-Tarnheyden, Edgar: Integrationslehre und Staatsrecht, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 85 (1928), S. 1 ff.
Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Erster Teil, Die Philosophie des Altertums, 12. Aufl., Berlin 1926, bearbeitet von Karl Praechter (zit. Ueberweg I);
Zweiter Teil, Die patristische und scholastische Philosophie, 13. Aufl., Darmstadt 1956, bearbeitet von Bernhard Geyer (zit. Ueberweg II);
Dritter Teil, Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, 14. Aufl., Darmstadt 1957, bearbeitet von Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog (zit. Ueberweg III);
Vierter Teil, Die deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart, 12. Aufl., Berlin 1923, bearbeitet von Traugott Konstantin Österreich (zit. Ueberweg IV).
Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als ob, 2. Aufl., Berlin 1913 (zit. Vaihinger, Die Philosophie des Als ob).
Viehweg, Theodor: Topik und Jurisprudenz, 2. Aufl., München 1963 (zit. Viehweg, Topik).
Vogel, Paul: Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lasalle, „Kant-Studien" Nr. 59, Berlin 1925.
Wittgenstein, Ludwig: Schriften, Frankfurt a. M. 1960 und 1963.
Daraus: Tractatus logico-philosophicus, S. 11 ff. (zit. Wittgenstein, Tractat).
Wolff, Hans J.: Organschaft und juristische Person, 1. Band, Juristische Person und Staatsperson, Berlin 1933 (zit. Hans J. Wolff, Staatsperson).
Zippelius, Reinhold: Wertungsprobleme im System der Grundrechte, München 1962 (zit. Zippelius, Wertungsprobleme).

Abkürzungsverzeichnis

AcPr	=	Archiv für die zivilistische Praxis
Anm. d. Verf.	=	Anmerkung des Verfassers
AöR	=	Archiv des öffentlichen Rechts, Neue Folge
BGHSt	=	Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Strafsachen
BVerfGE	=	Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts
DÖV	=	Die öffentliche Verwaltung
DVBl.	=	Deutsches Verwaltungsblatt
JZ	=	Juristenzeitung
RGZ	=	Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen
VVDStRL	=	Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer

Einleitung

1. Die Niederlegung der Integrationslehre in den Schriften Rudolf Smends

Rudolf Smend hat die Integrationslehre in der 1928 erschienenen Monographie „Verfassung und Verfassungsrecht" niedergelegt. Sie ist das Hauptwerk jener Schaffensperiode Smends, in der er um eine Staats- und Verfassungstheorie sowie die davon abhängige Methode des Staatsrechts bemüht war. Die in „Verfassung und Verfassungsrecht" zusammenfassend dargestellten staats- und verfassungstheoretischen Gedanken liegen allerdings bereits mehreren vorangegangenen Untersuchungen über aktuelle verfassungsrechtliche Fragen zugrunde. So ist schon in dem Beitrag „Ungeschriebenes Verfassungsrecht im monarchischen Bundesstaat" zur Festgabe für Otto Mayer (1916, S. 245—270) gefordert, das Auseinanderklaffen von „politischer Wirklichkeit im Reich" und Reichsstaatsrecht zu überwinden durch eine inhaltliche Ergänzung des rein technischen Verfassungsverständnisses, dem die „Spannung zwischen dem buchstäblichen Sinn der entsprechenden Verfassungsvorschrift und ihrer eigentlichen Bedeutung", zwischen Form und Inhalt eines Verfassungsrechtssatzes unklar bleibe. Der Beitrag Smends „Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch die Verhältniswahl" zur Festgabe der Bonner Juristischen Fakultät für Karl Bergbohm (1919, S. 278—287) stellt die unterschiedliche funktionelle Bedeutung von Mehrheits- und Verhältniswahl für den Staat heraus und gipfelt in der Forderung nach einer soziologisch begründeten Verfassungstheorie, die „notwendige Grundlage einer neuen Staatsrechtslehre im neuen Deutschland" sei. Ein ausdrückliches Bekenntnis zu der Auffassung des Staates als Integrationsvorgang enthält der Beitrag „Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform" zur Festgabe der Berliner Juristischen Fakultät für Wilhelm Kahl (1923, Teil III), in dem Smend das Wesen der politischen Gewalt darin sieht, „daß durch sie der Staat zur Einheit, zu seinem eigentlichen Wesen, zum Ganzen integriert wird", und daran anknüpfend die Staatsformen nach den „verschiedenen Typen der staatlichen Integrationsfaktoren" klassifizieren will. Als Gegenstand des Staatsrechts wird bereits an dieser Stelle „die Gesamtheit der Einrichtungen und Funktionen" verstanden, „durch die der Staat sich dauernd und immer von neuem zur Einheit integriert". In dem auf der vierten Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer 1927 gehaltenen Referat über „Das Recht der freien Meinungsäußerung"[1]) skizziert Smend schließlich die Integrationslehre, um daraus

[1]) VVDStRL Heft 4, S. 44—74.

den Grundrechtsteil der Weimarer Reichsverfassung als ein Kultursystem zu deuten, in dessen „sachlicher Verwirklichung der deutsche Staat seine Einheit finden soll". „Verfassung und Verfassungsrecht" ist daher nicht so sehr als vollendender Schlußstein einer Entwicklung zu betrachten denn vielmehr als zusammenfassende Darstellung derjenigen Grundanschauungen von Staat und Staatsverfassung, die Smend von Anfang an zu eigen waren.
Auch in jüngerer Zeit hat sich Smend zweimal zum Wesen des Staates als Integrationsprozeß geäußert, das eine Mal in Form einer Kommentierung der Integrationslehre (Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 5. Band, 1954, S. 299—302), das andere Mal in einem lexikalischen Beitrag (Art. Staat in: Evangelisches Kirchenlexikon, 3. Band, 1959, Spalte 1105—1113). Während die Erläuterung im Handwörterbuch für Sozialwissenschaften auf neue Gedanken naturgemäß verzichtet und sich auf die selbstkritische Aufzeigung von Mängeln beschränkt, mag in der Wesensbestimmung des Staates im Evangelischen Kirchenlexikon eine ergänzende Korrektur gesehen werden, besonders was die Hervorhebung der Eigentümlichkeit des Staates als Machtträger aus Selbstzweck betrifft. Gegenstand der vorliegenden Abhandlung hat jedoch die Integrationslehre in der Gestalt zu bleiben, wie sie sich aus „Verfassung und Verfassungsrecht" ergibt. Nicht nur, daß Staatslehre und Staatsrechtslehre sie in diesem Sinne begreifen; auch Smend selbst gibt durch die Kommentierung der Integrationslehre zu erkennen, daß er deren Inhalt so verstanden wissen will, wie er sich aus „Verfassung und Verfassungsrecht" ergibt. Es erschiene auch als ein Mißverständnis der ganzen Lehre, wollte man sie von „Verfassung und Verfassungsrecht" selbst nur teilweise trennen. Die im Jahre 1925 erschienene Allgemeine Staatslehre Hans Kelsens war der unmittelbare Anlaß für die Schrift Smends. Deshalb setzt sich diese gleich in den ersten Zeilen die Überwindung der „Krisis der Staatslehre" zum Ziele, die ihren Grund in „dem ersten Lehrsatz der größten und erfolgreichsten staatstheoretischen und staatsrechtlichen Schule des deutschen Sprachgebiets" habe, daß „der Staat nicht als ein Stück der Wirklichkeit betrachtet werden" dürfe. Und Smend bezeichnet die Allgemeine Staatslehre Kelsens als den „ganz bewußt erreichten Nullpunkt" der sachlichen Entleerung von Staatslehre und Staatsrecht. Kelsen[2]) selbst spricht auch ausdrücklich aus, daß „Smend seine Lehre oder doch ihre Grundlage in polemischem Gegensatz" zu der seinen entwikkelt habe.
Daher ist die Integrationslehre allein aus der so veranlaßten Niederschrift in „Verfassung und Verfassungsrecht" zu verstehen.

2. Das methodische Anliegen der Integrationslehre

Die Erörterungen zur Integrationslehre müssen damit beginnen, das Anliegen dieser Lehre darzustellen. Nur so kann der Bezug jedes ihrer Teile zur Rechtswissenschaft begriffen werden.
„Verfassung und Verfassungsrecht" umfaßt drei Abschnitte: (1) Eine „Staatstheoretische Grundlegung", in der Smend das Wesen des Staates zu ergründen sucht, (2) „Verfassungstheoretische Folgerungen", in denen Smend es unternimmt, eine Theorie der Verfassung und ihrer einzelnen Institute zu entwickeln und (3) „Positivrechtliche Folgerungen", in denen Smend die Me-

[2]) Integration, S. 2.

thode für die Auslegung des Verfassungsrechts zu bestimmen trachtet. Wie schon die Überschriften der beiden letzten Abschnitte andeuten, stehen jene drei Teile in einer inneren Abfolge. Die Schrift Smends setzt sich zur Aufgabe, die Methode der Staatsrechtslehre zu finden; die Erörterungen über eine Verfassungstheorie und über das Wesen des Staates dienen diesem Zweck. Die Wesensbestimmung des Staates erscheint bei Smend nicht als ein Selbtzweck der Staatslehre; vielmehr ist sie methodische Grundlegung von Verfassungstheorie und Staatsrechtslehre.[3]) Dieses Konzept hat zunächst eine historische Ursache darin, daß die durch Carl Friedrich von Gerber, Paul Laband und Georg Jellinek repräsentierte Staatsrechtslehre und Staatslehre des endenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts ihre „juristische" Methode aus der Wesensbestimmung des Staates einerseits als eines Sozialgebildes und andererseits als einer begrifflichen Rechtspersönlichkeit gewinnt. So stellt sich die Allgemeine Staatslehre Georg Jellineks als eine ihrer Hauptaufgaben, die methodischen Streitigkeiten im Staatsrecht durch Klärung der Doppelnatur des Staates zu beheben.[4])Als vollends Kelsen diese dualistische Staatslehre konsequent fortgeführt hatte zu einer restlosen Verneinung der soziologischen Staatswirklichkeit, mußte sich die Auseinandersetzung um die staatsrechtliche Methode noch mehr auf die Wesensbestimmung des Staates verlagern. Davon abgesehen macht es die Integrationslehre zu ihrer eigenen und eigentlichen These, daß ein notwendiger innerer Zusammenhang zwischen Staats- und Verfassungstheorie sowie Staatsrechtslehre besteht, daß alle diese drei Arbeitsgebiete „sich gegenseitig tragen, bestätigen, richtigstellen", „daß es keine befriedigende und wahrhaft fruchtbare Staatsrechtslehre geben kann ohne bewußte und methodisch klare Begründung in einer allgemeinen Staats- und Verfassungslehre".[5])

3. Der Staatsbegriff als Ausgangspunkt zur Gewinnung der staatsrechtlichen Methode

Zufolge des umrissenen methodologischen Konzepts der Integrationslehre ist deren Staatsbegriff zugleich deren Kernstück. Dieser Umstand findet äußerlich dadurch Ausdruck, daß Verfassungstheorie und staatsrechtliche Methode der Integrationslehre nicht nur der Bezeichnung nach als Folgerungen aus dem Staatsbegriff Smends auftreten, sondern die verfassungstheoretischen und positivrechtlichen Folgerungen, die Smend aus seinem Staatsbegriff zieht, zum überwiegenden Teil bereits eine Lösung konkreter verfassungstheoretischer und staatsrechtlicher Probleme enthalten. So gibt Smend im verfassungstheoretischen Teil nach einer verhältnismäßig knappen Wesensbestimmung der Verfassung sogleich eine Theorie von den Staatsorganen, den Staatsfunktionen und den Sachgehalten moderner Verfassungen sowie eine Theorie von den Staatsformen und eine Theorie vom Bundesstaat, während im positivrechtlichen Kapitel die Ausführungen zur Auslegung der Verfassung als Ganzem zurücktreten hinter denen zum Recht der verfassungsmäßigen Organe und der Staatsfunktionen, zur Lehre von den Grundrechten und zum Bundesstaatsrecht sowie zum kirchlichen Verfassungsrecht.

---

[3]) Siehe dazu die Vorbemerkung zu Verfassung und Verfassungsrecht.
[4]) Vgl. Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 50.
[5]) Vorbemerkung zu Verfassung und Verfassungsrecht.

Erstes Kapitel

Der Staatsbegriff und die staatsrechtliche Methode Rudolf Smends

A. Die Darstellung des Staatsbegriffs und der staatsrechtlichen Methode Rudolf Smends

I. Der Staatsbegriff bei Rudolf Smend

1. Die Kulturphilosophie Theodor Litts als Grundlage

Die staatstheoretische Grundlegung der Integrationslehre hat eine so enge Verbindung zur Kulturphilosophie Theodor Litts gesucht, daß ein einleitender Aufriß der Littschen Arbeit sich nicht als Einordnung des Smendschen Staatsbegriffs in den philosophischen Gedankenbestand darstellt, sondern zur Darstellung dieses Staatsbegriffs gehört. Smend selbst bekennt in der Vorbemerkung zu „Verfassung und Verfassungsrecht" ausdrücklich, daß er die erkenntnistheoretische Grundlage seiner Lehre nicht „auf eigenen philosophischen Wegen" erarbeitete, sondern „unter den vorhandenen Versuchen philosophischer Grundlegung der geisteswissenschaftlichen Arbeit den praktisch fruchtbarsten und brauchbarsten auszuwählen und seine Verwendbarkeit für die besonderen Bedürfnisse der Staatslehre darzutun" versuchte. In der Schrift Litts „Individuum und Gemeinschaft" (3. Auflage, 1926) über die Struktur des Geistes und demzufolge über eine Grundlegung aller Geisteswissenschaften glaubte er ihn gefunden zu haben. So ließ er seinen Ausführungen über die staatstheoretische Grundlegung im ersten Teil von „Verfassung und Verfassungsrecht" allenthalben Zitate der entsprechenden Stellen in „Individuum und Gemeinschaft" folgen. Nach eigener Aussage[6]) wollte er dadurch die „Nachprüfung der methodischen Grundlagen im einzelnen" nahelegen und ermöglichen. Smend dürfte mit diesen Zitaten aber nicht die Nachprüfung seiner Ausführungen, sondern erst deren richtiges Verstehen eröffnet haben; denn der Leser der Smendschen Schrift stößt ständig auf spezifisch Littsche Wendungen und findet sich ohne Kenntnis der dazugehörigen Begriffsinhalte überfordert. Ohne Erklärung spricht Smend in „Verfassung und Verfassungsrecht" mit Worten, deren Verwendung Litt jeweils eine eingehende Darstellung des Bezeichneten vorausgehen ließ, wie etwa: „perspektivische Auffassung" (S. 133), „geschlossener Kreis" (S. 131), „soziale Vermittlung" (S. 133), „Gesamterlebnis" (S. 132), „Einheitsgefüge der fließenden Sinnerlebnisse der Einzelnen" (S. 129), „objektives Sinngefüge" (S. 126), „soziale Verschränkung" (S. 126), „Werkgemeinschaft der Kultur" (S. 160) und „Sozialität des Sinnerlebens" (S. 160). Daher rührt nun nicht nur Kritik an der Sprache Smends, wie die Kelsens:[7]) „ein dunkler, von allzu vielen sich selbst nur halb erklärenden Fremdwörtern erfüllter, überaus schwerfälliger Sprachstil". Die unzugängliche Sprache dient auch als Anlaß zu sachlichen Einwänden. Bereits in der Buchbesprechung von „Verfassung und Verfassungsrecht"[8]) wirft Karl

[6]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 120.
[7]) Integration, S. 2.
[8]) Reichsverwaltungsblatt und Preußisches Verwaltungsblatt 49 (1927—1928), S. 554 f.

Rothenbücher der Smendschen Schrift vor, daß sie dem Verlangen nach rechtlicher Abgrenzung der Willensmacht der Menschen nur „Fließende Zusammenordnungen" und „fließende Grenzen" biete. Die Kritik Rothenbüchers offenbart, daß ihm mit der Sprache auch der Inhalt der Smendschen Schrift fremd bleibt und deshalb schon als unrichtig erscheint.[9])

Daher ist das Verständnis des Staatsbegriffs Smends durch die wenigstens grundsätzliche Kenntnis der Arbeit Litts bedingt.

a. Die Methode Theodor Litts

Litt stellt seiner Abhandlung „Individuum und Gemeinschaft" ein methodisches Bekenntnis voran, dem er auch bei Behandlung jedes Einzelproblems treu bleibt. Phänomenologie und Dialektik bestimmen den Standort dieser Methode.

Phänomenologisch ist die von Edmund Husserl übernommene sogenannte ideierende Abstraktion.[10]) Sie versucht nicht wie die induktive Methode allgemeine Gesetze durch Vergleich möglichst vieler Einzelerscheinungen zu erkennen, sondern wendet sich dem unmittelbar intuitiv gegebenen Phänomen zu, um aus dessen möglichen Formen das invariante Wesen zu ermitteln. Damit meint Litt diejenige Methode anzuwenden, die der Erkenntnis der geistigen Wirklichkeit am dienlichsten ist und durch ihre Zuwendung zu einer Einzelerscheinung die Wesensschau der Gemeinschaft nicht erst auf dem Umweg über die Einzelseelen, sondern in unmittelbarem Zugriff erlaubt. Dialektisch sind Weg und Ergebnis des Erkenntnisverfahrens.[11]) Die ideierende Abstraktion führt zu einer Mehrheit von Wesenselementen, die jedoch miteinander verbunden sind. Diese Erscheinung bewirkt eine Zweiteilung der Erkenntnisaufgaben: Die Bestimmung der Elemente und ihres Zusammenhanges. Da jedes Element sich aber nur aus dem Zusammenhang heraus versteht, der es mit allen anderen Elementen verknüpft, schließt jede Aussage über die Elemente den Zusammenhang in sich und jede Aussage über den Zusammenhang die Elemente. Die Urteile über den Zusammenhang stimmen aber nicht überein, was sich am deutlichsten an der Verschiedenheit der Bilder zeigt, die das Ich von der Gemeinschaft und die Gemeinschaft vom Ich haben. Der daraus entspringende vielfache Widerspruch scheint die gedankliche Erfassung der geistigen Wirklichkeit unmöglich zu machen. Mit der Einsicht in die inneren Gründe dieses ungenügenden Denkverfahrens ist aber bereits das Wesen des Gegenstandes selbst erkannt. Der Weg der Erkenntnis wird zum Ergebnis: Die Elemente sind nicht ohne ihren Zusammenhang, dieser nicht ohne die Elemente zu verstehen, die daher von Elementen zu Momenten werden.[12])

b. Der geschlossene Kreis

Litt zerlegt die Erscheinung des Ich-Du-Verhältnisses in Perspektiven, die das Ich vom Du hat, und solche, die das Du vom Ich hat. Ein Absolutsetzen dieser beiden Momente würde aber die Dialektik von Momenten und Zusammenhang jeder geistigen Wirklichkeit verkennen und deren Erkenntnis verhindern.

---

[9]) Siehe auch Sigmund Rohatyn (Zeitschrift für öffentliches Recht 9, 1930, S. 263), der deshalb nicht einmal eine Kritik an der Smendschen Arbeit für möglich hält.

[10]) Dazu siehe besonders: Individuum und Gemeinschaft, S. 5 f. und 8.

[11]) Dazu vor allem: a. a. O., S. 10 ff.

[12]) Zur Hereinnahme des Dialektischen in das Ergebnis vgl. grundsätzlich Jonas Cohn, Theorie der Dialektik, 1923.

Vielmehr muß die Einsicht in die Wechselbezüglichkeit von Ich und Du die relativen Perspektiven selbst relativieren, so daß erst die Reziprozität der sich deckenden Perspektiven die geistige Realität der Ich-Du-Beziehung bildet.[13])

Ich und Du können sich wieder jedes mit einer Vielzahl von beseelten Wesen in dieser Reziprozität verbinden. Dabei können unter den mit dem Du verbundenen Personen solche sein, die auch mit dem Ich in Beziehung stehen. Du und Dritter bedienen sich zu ihrer Einung dann nicht mehr nur des Ich, sondern treten in direkten Lebensbezug. Dieses Grundphänomen des Dritten wird wirklich, wenn das Ich das Du mit einem Dritten verbunden sieht, mit dem es selbst in Beziehung steht.[14])

Das Ich sieht das Du nun nicht mehr nur so, wie es ihm selbst sein Antlitz zuwendet, sondern wie es auch in den anderen Beziehungen ruht. Das Du erscheint durch seine Äußerungen gegenüber dem Dritten und in dessen Antworten in neuem Licht. So werden einerseits Du und Dritter plastischer und nehmen zugleich das Ich weniger in Anspruch, so daß dieses andererseits die Ich-Du-Beziehung und die Ich-Dritter-Beziehung besser schauen kann. Der Reichtum der so gewonnenen Gliederung wird größer, wenn dem Dritten ein Vierter, Fünfter usw. in allseitiger Verbindung folgen.

Mit dem Einschnitt zwischen der Zwei und Drei in der Zahlenreihe beginnt also ein neues gesellschaftliches Phänomen, der sogenannte geschlossene Kreis.[15]) Er liegt „überall da vor, wo von einer Vielfalt von Lebenszentren gleichviel welcher Zahl oberhalb von zwei jedes mit jedem in wesensgestaltendem Zusammenhang steht, mithin ein jedes sein Relief nach der Seite aller übrigen hin rundet, wie umgekehrt alle übrigen seine formgebenden Einwirkungen erfahren."[16])

Der geschlossene Kreis ermöglicht erst die Herausbildung einer konstanten Sinnsymbolik; denn in der Ich-Du-Beziehung heben sich konstante Form und konstanter Sinn der Lebensäußerungen noch nicht klar genug von der leiblich-seelischen Erscheinung der Produzenten ab, während das Auftreten der gleichen Symbolik in den Äußerungen und Gegenäußerungen mehrerer verschiedener Lebenszentren ihr transpersonales Wesen offenbart.[17])

c. Das Gesamterlebnis

Im Wissen vom geschlossenen Kreis sieht Litt die Erkenntnis vom geistigen Wesen jeder Gemeinschaft bereits begründet.[18]) Die gemeinsamen Lebensäußerungen eines geschlossenen Kreises, dem das Ich angehört, erscheinen nach dem Ausgesagten nämlich nicht aufgespalten in Reden, Tun und Unterlassen der anderen und des Ich, sondern als Einheit aus dem Miterleben der anderen, den Äußerungen des Ich den anderen gegenüber und deren Gegenäußerungen. Wegen des aktiven und passiven Anteils der einzelnen Glieder an dem einheitlichen Gesamtgeschehen besteht dieses nicht neben, sondern gerade in Korrelation mit den Einzelerlebnissen; das eigene Ich erscheint darinnen selbst als fremd. Litt nennt dieses Einheitsgefüge der

---

[13]) Siehe besonders Individuum und Gemeinschaft, S. 111.
[14]) Siehe a. a. O., S. 236 f.
[15]) Siehe a. a. O., S. 238 f.
[16]) Siehe a. a. O., S. 239.
[17]) Siehe a. a. O., S. 240 f.
[18]) Zum Folgenden siehe a. a. O., S. 241 ff.

Sinnerlebnisse das sogenannte Gesamterlebnis und erblickt in ihm das geistige Sein jeder Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist kein überpersonales Kollektiv-Ich, das in den Einzelnen in Erscheinung tritt, sondern fällt mit dem Einheitsgefüge der Sinnerlebnisse zusammen.

d. Die soziale Vermittlung

Eine erschöpfende Wesensschau der Gemeinschaft zwingt Litt noch zur Erstreckung des Gesamterlebnisses in die Dimensionen der Zeit und der Breite hinein; denn die Betrachtung der geistigen Wirklichkeit der Gemeinschaft stößt bald auf die Erscheinung, daß außer den gegenwärtigen Gliedern eines Kreises auch die bereits ausgeschiedenen sein Bild weiter prägen und zugleich auch solche Individuen den Lebensgehalt einer Gemeinschaft bereichern, die nicht mit jedem ihrer Glieder in unmittelbarer Beziehung stehen. Neben dem direkten Lebensbezug der Angehörigen eines geschlossenen Kreises hat der indirekte durch ein oder mehrere vermittelnde Glieder hindurch nicht zu wirken aufgehört. Für die Ausdehnung des Gesamterlebnisses in das zeitliche Nacheinander und das zahlenmäßige Nebeneinander hinein gewinnt er seine Bedeutung wieder zurück. Litt nennt ihn in dieser gemeinschaftsbildenden Funktion die sogenannte soziale Vermittlung und trennt entsprechend der zweidimensionalen Wirkung die sukzessive von der simultanen sozialen Vermittlung. Beide unterscheiden sich infolge der Einmaligkeit der zeitlichen Abfolge noch dadurch, daß die sukzessive Vermittlung im Gegensatz zur beiderseitigen Wirkung der simultanen nur unumkehrbar vom Ausgeschiedenen zum Neuling hin verläuft. Die Dichte jeder sozialen Vermittlung erfährt eine Verstärkung durch das Phänomen des „Berichts", durch den die vermittelnde Person die außenstehende in den Gesichtskreis einführt.[19])

e. Die Sozialität des Sinnerlebens

Die Erkenntnis des Gesamterlebnisses vermittelt nach dem Gesagten ein zweifaches Wissen: Das Gesamterlebnis fällt einmal mit der geistigen Wirklichkeit der Gemeinschaft zusammen, zum anderen bedingt es die Herausbildung konstanter Sinngehalte. Der Zusammenhang beider Bedeutungen erschöpft sich nur scheinbar in der Unabdingbarkeit des Gesamterlebnisses für das Werden von Sinnobjektivationen.

Jedes Sinngefüge steht nicht für sich allein, sondern in ideellen Beziehungen, die unabhängig von der Aufdeckung durch das Bewußtsein existent sind. Die Struktur der Sinnsysteme hat deshalb mit der der Erlebniswirklichkeit nichts gemein.[20]) Kraft seines in sich gegründeten Zusammenhangs verbindet jedoch das Sinnhafte die sich mit ihm beschäftigenden Individuen zu einer von Litt so bezeichneten Werkgemeinschaft der Kultur.[21]) Damit wirkt das vom Gesamterlebnis aufgebaute Sinngefüge auf das Gesamterlebnis gestaltend zurück. Litt nennt diesen Vorgang die Sozialität des Sinnerlebens. Die soziale Verschränkung von Ich- und Gesamterlebnis einerseits und die Sozialität des Sinnerlebens andererseits sind danach nicht identisch, aber in der Weise miteinander verknüpft, daß sie die beiden Formen der Verbindung von Individuen sind.

Litt erkennt mithin zwei Entstehungsformen der Gemeinschaft: Die Einigung

---

[19]) Siehe a. a. O., S. 265 ff.
[20]) Siehe a. a. O., S. 314 ff.
[21]) Siehe a. a. O., S. 317 f. und 320 ff.

im Erleben und die Einigung im Sinn; die geistige Realität der Gemeinschaft sieht er in dem Einheitsgefüge der Sinnerlebnisse der Individuen.

2. Der Staat als Integration bei Rudolf Smend

Litt selbst wendet seine Erkenntnisse über das Wesen der Gemeinschaft nicht auf den konkreten Fall des Staates an. Kelsen glaubt aus diesem Grunde, Smend das Recht bestreiten zu müssen, „den Staat kurzerhand als ‚geschlossenen Kreis' im Sinne der Littschen Strukturanalyse" zu erklären.[22])
Dabei übersieht Kelsen, daß die Arbeit Litts eine Wesensschau des Phänomens Gemeinschaft ist und ihre Ergebnisse für jede Gemeinschaft, gleich welcher Art, Geltung beanspruchen.[23]) Dem Bekenntnis zur Lehre Litts kann also Smend ohne besondere Rechtfertigung ihre Anwendung auf den Staat folgen lassen. Eine andere Frage ist, wie eng sich Smend an die Littsche Methode und Erkenntnis tatsächlich hält. In diesem Punkt hat eine kritische Würdigung allerdings breiten Raum; denn Smend bezeichnet zwar seine Wesensanalyse des Staates ausdrücklich als Ergebnis einer Anwendung der Littschen Kulturphilosophie und bedient sich weitgehend der Terminologie Litts in „Individuum und Gemeinschaft", stellt aber nur zum Teil einzelne Stufen der Deduktion des staatlichen Integrationsvorganges dar. Wohl verwendet er bei der Ablehnung aller mechanistischen und individualistischen, organischen und konstruktivistischen Staatsauffassungen und zur Bestimmung des Staates „als realen Willensverbandes" unmittelbar die Strukturen des geschlossenen Kreises und des Gesamterlebnisses sowie die gemeinschaftsbildenden Faktoren sozialer Vermittlung[24]); doch schließt die spezifische Wesensbeschreibung des Staates als Integrationsvorgang ohne gedankliche Brücke an diese Strukturen an.[25])

a. Der geschlossene Kreis der im Rechtssinne zum Staat Gehörenden

Smend wendet sich zunächst der Struktur des geschlossenen Kreises zu.[26])
Er sucht den Staat als geschlossenen Kreis aller Staatsbürger nachzuweisen und sieht sich deshalb vor die Notwendigkeit gestellt, einen wesensgestalten-

---

[22]) Der Staat als Integration, S. 35.
Die dort getroffene Feststellung Kelsens, weder habe Litt den Staat als geschlossenen Kreis nachzuweisen versucht noch habe Smend die Anwendbarkeit dieser Kategorie auf den Staat im einzelnen dargetan, offenbart ein grundsätzliches Mißverständnis der Littschen Lehre: Litt sieht die Wirklichkeit der Gemeinschaft nicht im geschlossenen Kreis allein, sondern vor allem im Gesamterlebnis (siehe oben S. 6 f.), d. h. im Bereich des Geistes. Der geschlossene Kreis als Einheit der wechselseitig verbundenen Lebenszentren (siehe oben S. 5 f.) ist nur der körperliche Träger des Gesamterlebnisses. Smend verfällt durchaus nicht dem Irrtum, Staat und geschlossenen Kreis gleichzusetzen, wie ihm Kelsen (a. a. O.) unterstellt, sondern entwickelt — wie unten zu zeigen ist — das im Integrationsvorgang bestehende Wesen des Staates am Littschen Gesamterlebnis. An Einzelstellen läßt allerdings auch Smend Folgerichtigkeit vermissen: Vgl. etwa: Verfassung und Verfassungsrecht, S. 134: „An der Tatsächlichkeit des Staates als des Verbandes der ihm rechtlich Angehörenden ist nicht zu zweifeln." Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 5. Band (1954), S. 299: „Eine solche Gruppe, ein ‚geschlossener Kreis' besonderer Art ist auch der Staat, . . .".

[23]) Gerade umgekehrt wirft Hans Klinghoffer (Die Justiz, Bd. V 1930, S. 419) der Arbeit Smends vor, daß sie die Frage nach dem Leben des Staates lediglich zu der nach der Eigenart des sozialen Lebens erweitere. Klinghoffer geht also von der selbstverständlichen Gültigkeit der Eigenschaften jeder Gemeinschaft auch für den Staat aus. In der Allgemeinen Staatslehre (S. 15) bezeichnet Kelsen selbst noch den Staat nur als einen Teil der ganzen Welt des Sozialen.

[24]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 127 ff.

[25]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 136 ff.

[26]) Zum Folgenden siehe Verfassung und Verfassungsrecht, S. 127 ff.

den, wechselseitigen Zusammenhang jedes Bürgers mit jedem anderen Bürger des Staates aufzuzeigen. Dabei begegnet er zwei Einwänden, die Kelsen schon in seiner 1922 erschienenen Schrift „Der soziologische und der juristische Staatsbegriff"[27]) gegen die Begründung einer soziologischen Staatswirklichkeit aus der seelischen Wechselwirkung aller Staatsbürger vorgetragen hatte und in der Erwiderungsschrift auf „Verfassung und Verfassungsrecht" aufrechterhielt.[28]) Der erste Einwand leugnet Dauer und Festigkeit des Staatsverbandes unter Hinweis auf die zahlenmäßige Unübersehbarkeit der Staatsbürger sowie die inhaltliche Unfaßbarkeit der sachlichen Gehalte staatlicher Gemeinschaft einerseits und der „perspektivischen Grenzen menschlicher Auffassungsmöglichkeit" andererseits. Der zweite verneint unter Berufung auf die Passivität vieler Staatsbürger die Identität der dem geschlossenen Kreis des Staates angehörenden mit den von Rechts wegen zum Staat zählenden Individuen.

Smend sieht Dauer und Festigkeit des geschlossenen Kreises aller Staatsbürger durch die von Litt erarbeiteten Faktoren der Repräsentation, des Berichts sowie der sozialen Vermittlung gesichert, begnügt sich allerdings mit einer allgemeinen Verweisung auf das Phänomen der sozialen Vermittlung bei Litt. Es hätte zwar nicht einer Aufzählung und Erläuterung einzelner Fälle sozialer Vermittlung im Bereich des Politischen bedurft, da die — heute unbegrenzten — Verstehensmöglichkeiten für politische Vorgänge, Äußerungen, Funktionen und Sachgehalte durch den Ausbau und die Vervollkommnung von Presse, Rundfunk und Fernsehen mehr als bekannt sind und zur politischen Steuerung des Massenstaates auf intensivste Weise genutzt werden. Eine genauere Erläuterung wäre nur insofern angebracht gewesen, als im Zusammenhang mit dem geschlossenen Kreis nur an die simultane, auf die Dimension zahlenmäßigen Nebeneinanders bezogene soziale Vermittlung gedacht werden kann; denn der geschlossene Kreis als lebendes Moment der dialektischen Einheit sozialer Wirklichkeit ist der biologischen Gegenwärtigkeit seiner Einzelzentren verhaftet, während die sukzessive Erstreckung der Sozialität in Vergangenheit und Zukunft hinein dem Moment des Gesamterlebnisses als überindividuellem geistigen Sein vorbehalten ist.

Bei der Auseinandersetzung mit dem zweiten Bedenken kann sich Smend nicht auf Vorarbeiten Litts stützen. Das Fehlen aktueller seelischer Wechselwirkung bei Kindern, Wahnsinnigen, Schlafenden und solchen, die überhaupt kein Zugehörigkeitsbewußtsein haben, glaubt Smend einmal dadurch für unbeachtlich erklären zu können, daß er von dem Erfordernis eines aktuellen Erlebnisses absieht und den Erlebnisgehalt der Vergangenheit genügen läßt; jeder, der irgendwann einmal vom staatlichen Lebenszusammenhang erfaßt war — etwa durch Teilnahme an einem Krieg —, ist ein Glied dieses Zusammenhangs geblieben. Dort, wo auch die Perspektive in die Vergangenheit fehlt oder verloren gegangen ist — wie beim völlig Vernunftlosen —, soll die fiktive rechtliche und tatsächliche Zuordnung zur staatlichen Lebensgemeinschaft ausreichen. Auf diese Weise kommt Smend zu dem Ergebnis, daß alle im Rechtssinne zu einem Staate Gehörenden einen geschlossenen Kreis bilden.

---

[27]) S. 7 ff.
[28]) Integration, S. 33 ff.

b. Die staatliche Integration

Das spezifische Wesen der einen geschlossenen Kreis bildenden staatlichen Gemeinschaft findet Smend in der Integration.[29])

Bei Litt ist jede Gemeinschaft nur vorhanden in dem Einheitsgefüge der Sinnerlebnisse eines geschlossenen Kreises und hat daher ihr unverwechselbares Sein in dem einmaligen Gehalt dieses Gesamterlebnisses. Das bedeutet auf die staatliche Gemeinschaft übertragen, daß sie nur besteht in der Sinneinheit des geschlossenen Kreises der Staatsbürger. Im Sinne dieser Lehre ist es folgerichtig, wenn Smend das Sein des Staates in dem geistigen Lebensvorgang der Staatsgemeinschaft sieht und deshalb bei der Inhaltsbestimmung des staatlichen Lebensvorganges von der Struktur des geistigen Lebens ausgeht, also dem Teil des geistigen Seins, das nicht durch Fixierung in Geisteswerken — wie Schriften, Bildern u. a. — dem statischen Bereich des Ideellen angehört, sondern mit lebendigen Trägern seinsmäßig verbunden ist. Dieser reale Bereich des Geistes besteht nur in seiner ständigen Selbstvergegenwärtigung aus dem Bewußtsein der Individuen und befindet sich auf Grund seiner unauflöslichen Einheit mit dem fließenden Leben in steter Fortbildung; er fällt mit der fortwährenden Selbstvergegenwärtigung und Selbstfortbildung zusammen. Damit kommt Smend zu seiner bekannten und in ihrer bildhaften Prägnanz unübertroffenen Definition des Staates als Integrationsprozesses:[30]) „So ist insbesondere der Staat nicht ein ruhendes Ganzes, das einzelne Lebensäußerungen, Gesetze, diplomatische Akte, Urteile, Verwaltungshandlungen von sich ausgehen läßt. Sondern er ist überhaupt nur vorhanden in diesen einzelnen Lebensäußerungen, sofern sie Betätigungen eines geistigen Gesamtzusammenhanges sind, und in den noch wichtigeren Erneuerungen und Fortbildungen, die lediglich diesen Zusammenhang selbst zum Gegenstande haben. Er lebt und ist da nur in diesem Prozeß beständiger Erneuerung, dauernden Neuerlebtwerdens; er lebt, um Renans berühmte Charakterisierung der Nation auch hier anzuwenden, von einem Plebiszit, das sich jeden Tag wiederholt. Es ist dieser Kernvorgang des staatlichen Lebens, wenn man so will, seine Kernsubstanz, für die ich schon an anderer Stelle die Bezeichnung als Integration vorgeschlagen habe." „Der Staat ist nur, weil und sofern er sich dauernd integriert."[31])

c. Die Integrationstypen

Zur Integration des Staates wirken verschiedene, empirisch zu ermittelnde Faktoren zusammen, unter denen Smend drei Typen herausstellt: die persönliche, die funktionelle und die sachliche Integration.[32])

Unter p e r s ö n l i c h e r Integration versteht er die Herstellung der staatlichen Einheit durch die integrierende Wirkung von Personen der Staatsleitung. Smend will die Hauptaufgabe staatlicher Führung nicht in der technischen Bewältigung von Regierung und Verwaltung, sondern in dem Zusammenhalten einer die Führung tragenden politischen Gruppe sehen. Am sichtbarsten findet er diese Aufgabe beim Parteifunktionär und beim parlamen-

---

[29]) Siehe dazu Verfassung und Verfassungsrecht, S. 136 ff.

[30]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 136.

[31]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 138.

[32]) Zum Folgenden siehe Verfassung und Verfassungsrecht, S. 142 ff., sowie die anschaulichen Ausführungen dazu von Jacob Wackernagel, Zeitschrift für Schweizer Recht n. F. 47 (1928), S. 506 ff.

tarischen Minister gestellt, deren Amt nur solange dauert, als sie die Parteimitglieder bzw. die Wähler oder Parlamentarier für ihre politischen Ziele zu gewinnen vermögen. Das Kabinett hat nach Smend, abgesehen von der Erfüllung seiner technischen Regierungs- und Verwaltungsaufgaben, eine parlamentarische Mehrheit zu schaffen und zu erhalten. Als geschichtliches Beispiel mißverstandener Staatsleitung führt Smend die Regierungsweise Wilhelms II. an, der über der persönlichen und deshalb unvermeidlich dilettantischen Erledigung technischer Staatsführung seine eigentliche Aufgabe übersehen habe, „in der eigenen Person Verkörperung, Integration des Volksganzen zu sein". Die Stellung des Staatsoberhaupts ist demnach nur dann richtig erfaßt, wenn es als einigendes Symbol in eine Reihe mit Fahnen, Wappen und Nationalhymnen gestellt wird.

Zur Gruppe der funktionellen Integrationsfaktoren faßt Smend die kollektivierenden Lebensformen zusammen. Das sind diejenigen „Vorgänge, deren Sinn eine soziale Synthese ist, die irgendeinen geistigen Gehalt gemeinsam machen oder das Erlebnis seiner Gemeinsamkeit verstärken wollen." Smend weist zur Veranschaulichung auf die gemeinschaftsbildende Kraft gemeinsamen Gesanges oder gemeinsamer Bewegung einer Gruppe etwa beim Tanz hin und zählt im staatlichen Bereich marschierende Truppen, demonstrierende Aufzüge, Wahlen, Abstimmungen, parlamentarische Verhandlungen und Kabinettsbildungen auf. Diese Vorgänge können — bei Smend selbst nur angedeutet — unterteilt werden in solche, die — wie etwa Aufmärsche und Aufzüge — durch körperliche Ausübung oder Wahrnehmbarkeit integrieren, und solche, die — wie etwa Wahlen, Abstimmungen und Kabinettsbildungen — vermöge ihrer geistigen Austragung oder deren Erlebens integrierende Wirkung erzielen. Gemeinsam ist beiden funktionellen Gruppen, daß die regierungs- und verwaltungstechnische Seite gesonderter Betrachtung vorbehalten ist, ebenso wie schon bei der persönlichen Integration technische und integrierende Momente zu trennen waren. Bildung und Tätigkeit der Staatsorgane dürfen danach nicht ausschließlich unter dem Gesichtspunkt staatlicher Handlungsfähigkeit und heteronomer Aufgabenerfüllung gesehen werden. Vielmehr hat dieselbe Aufmerksamkeit der gemeinschaftsbildenden Wirkung jener Funktionen zu gelten.

Den Typ der sachlichen Integrationsfaktoren erkennt Smend aus den Littschen Konstitutionsprinzipien der „Werkgemeinschaft der Kultur" und der „Sozialität des Sinnerlebens". Die in geschlossenem Kreis und Gesamterlebnis bestehende Gemeinschaft bedingt einerseits die Herausbildung geistiger Gehalte und erfährt andererseits in dem Erleben dieser Sinngehalte die Begründung zur Werkgemeinschaft. Auch die staaatliche Gemeinschaft ist nur vorhanden in dauernder Sinnverwirklichung und wird andererseits durch das Erleben derselben Sachgehalte stärker integriert. Diese staatliche Integration durch Erleben eines gemeinsamen Sachgehalts stellt Smend als dritten Integrationstypus heraus. Die konkreten Faktoren sachlicher Integration eines Staatsvolkes sind diejenigen Werte, in deren Namen ein Volk einig sein will. Sie sind teilweise in den Verfassungen, vornehmlich im Grundrechtsteil, fixiert — wie der Schutz der persönlichen Freiheit und die Achtung vor der Würde des Menschen — oder sie finden eine repräsentative Darstellung im politischen Symbol der Fahnen, Hymnen, Staatsoberhäupter und profilierten Staatsführer sowie in den politischen Zeremonien und nationalen Festen.

d. Die Einheit des Integrationssystems

Die Trennung der drei genannten Integrationstypen nimmt Smend nur begrifflich vor. In der Realität ist das staatliche Integrationssystem unteilbar.[33]) Das geistige Leben strebt kraft seiner besonderen Strukturgesetzlichkeit nach dem Optimum an Systematik und Totalität. Die Konstitutionsfaktoren des geistigen Seins wirken realiter immer auf seine Einheit hin und sind damit selbst eine Einheit. In derselben Weise bestehen die Faktoren des staatlichen Integrationssystems real nie als einzelne. Vielmehr hat jede Integrationswirkung eine einheitliche, zugleich persönliche, funktionelle und sachliche Ursache. Das wird am politischen Bild des Staatsoberhauptes deutlich. Es integriert durch seine Person, sein öffentliches Auftreten und durch die Sachgehalte, die es in seinem Auftreten und seinen Äußerungen repräsentiert. In der Realität sind seine Handlungen nur zusammen mit seiner Person und diese nur zusammen mit jenen wahrnehmbar; seine Handlungen wiederum gewinnen ihr politisches Bild nur aus ihrem sachlichen Anlaß, Inhalt und Ziel. So integriert die anläßlich eines nationalen Feiertages gehaltene Rede eines Staatspräsidenten kraft der persönlichen Erscheinung des Staatsoberhauptes während des Vorgangs der Rede durch deren sachlichen Gehalt. Eine Kabinettsbildung hat ihre Integrationsursache in dem Akt der Einigung der Mitglieder auf dem Boden eines gemeinsamen Programms. Smend erklärt in diesem Zusammenhang die von Engels aufgestellte politische Idee für unrealisierbar, nach der die politische „Regierung über Menschen in eine Verwaltung von Dingen und eine Leitung von Produktionsprozessen" übergeführt und der Staat abgeschafft werden soll. Die Ansicht Engels besagt, daß die Solidarität der Gesellschaft allein sachlich bewirkt werden kann durch Schaffung der sachlich richtigen und deshalb anerkannten Wirtschafts- und Sozialordnung. Vom heutigen Standpunkt aus gesehen hat Smend recht behalten. Für spätere Zeiten freilich sagt die marxistische Lehre die Beschränkung des Integrationssystems auf sachliche Faktoren noch als unvermeidlich voraus.

Abschließend kann Smend aber das Beispiel der römisch-katholischen Kirche dahin würdigen, daß das System rein pneumatischer Integration nicht erhalten geblieben ist, wenn sich auch die hierarchische Ordnung vom Träger des sachlichen Zentralwertes herleitet.

Das gleichzeitige Vorhandensein aller drei Integrationstypen besagt allerdings noch nicht, daß sie immer gleichmäßig wirken müssen. Das Gewicht kann einmal mehr auf den formalen Faktoren der Personen oder Funktionen, ein andermal mehr auf dem materiellen Moment liegen.

3. Die Neuerungen des Staatsbegriffs Rudolf Smends gegenüber der Kulturphilosophie Theodor Litts

a. Die Grundlegung des Staatsbegriffs in der Kulturphilosophie Theodor Litts

Das staatstheoretische Schrifttum verkennt zwar nicht, daß Smend von der Gesellschaftsphilosophie Litts ausgeht, sieht den Staatsbegriff der Integrationslehre aber als eigene Schöpfung Smends an. Diese Auffassung ist jedenfalls schon aus zwei Gründen gerechtfertigt, einmal, weil Smend es überhaupt unternimmt, das Wesen des Staates für die Staatstheorie kulturphilosophisch zu bestimmen, und zum zweiten, da Litt selbst es unterläßt, seine Lehren auf die staatliche Gemeinschaft anzuwenden. Es ist also zunächst schon

[33]) Zur Einheit des Integrationssystems siehe Verfassung und Verfassungsrecht, S. 170 ff.

eine originelle Leistung Smends, daß er für die Zwecke der Staatstheorie das Wesen des Staates kulturphilosophisch aus der Gesellschaftsphilosophie Litts entwickelt.

Eine weitere Frage ist es, inwieweit der Staatsbegriff der Integrationslehre originell ist gegenüber der Kulturphilosophie Litts. Für die Annahme einer weitgehenden Neuerung spricht auf den ersten Blick, daß Smend die Begriffe der „Integration" und ihrer drei Typen nur zum Teil ausdrücklich ins Verhältnis setzt zu den einzelnen Strukturen und Faktoren in der Gemeinschaftslehre Litts. Die Literatur zur Integrationslehre wendet sich dieser entwicklungskritischen Frage nicht zu. Selbst die Erwiderung Kelsens zur Integrationslehre begnügt sich in diesem Punkte mit der ablehnenden Erörterung des geschlossenen Kreises der Staatsbürger.[34]) Wenn Kelsen ferner[35]) dem Begriff der „Integration" jede eigene Sinnbedeutung gegenüber der allgemeinen Kategorie der Verbindung von Menschen abspricht und Smend vorwirft, er wolle durch das Fremdwort „Integration" nur „die schlechthin nichtssagende Trivialität der Phrase" verdecken, verneint er jeden originellen Wert auch der Littschen Gesellschaftsbetrachtung. Abgesehen davon, daß die Littschen Begriffe und die Smendsche „Integration"[36]) einen eigenen Sinngehalt gegenüber bloßer Menschenverbindung haben, geht es hier um die andere Frage, ob die Integrationslehre den Erkenntnissen Litts für den Bereich der Staatstheorie nur einen anderen Namen gibt oder einen eigenen zusätzlichen bzw. andersgearteten Sinn beilegt. Das ist im folgenden näher zu untersuchen.

b. Integration und Gesamterlebnis

Eine ausdrückliche lückenlose Deduktion aus den Littschen Begriffen finden bei Smend nur der Typ der sachlichen Integration und bedingt die Integration selbst. Die sachliche Integration gewinnt Smend aus dem gemeinschaftsbildenden Faktor der Sozialität des Sinnerlebens.[37]) Jene macht den ganzen Anteil der Einigung staatlicher Gemeinschaft im Sinn aus,[38]) aber auch nicht mehr. Die Entwicklung des Integrationsbegriffs setzt dagegen erst bei der Strukturerklärung des geistigen Lebens als ständiger Selbstvergegenwärtigung und Selbstfortbildung aus dem Bewußtsein geistiger Einzelzentren ein.[39]) Von da aus lassen sich aber die beiden ersten Stufen der Deduktion nachvollziehen: Das Wesen jeder Gemeinschaft besteht in ihrem Gesamterlebnis; also ist auch die staatliche Gemeinschaft in einer Sinneinheit reellen geistigen Lebens gegeben. Smend hat dann diese reelle geistige Einheit im Littschen Sinn erläutert und mit der Bezeichnung „Integration" versehen. Das Wesen der Integration f o l g t mithin nicht nur aus der Struktur des Gesamterlebnisses, sondern ist mit diesem g l e i c h.

c. Wort und Begriff „Integration"

Indem Smend die reelle Sinneinheit des Staates als einen Integrationsvorgang bezeichnet, stattet er zugleich den Begriff der „Integration" mit einem neuen Gehalt aus. Ein kurzer Überblick über Herkunft und Verwendung des Begriffs der „Integration" deckt diese Begriffswandlung auf.

---

[34]) Integration, S. 33 ff.
[35]) A. a. O., S. 45 f.
[36]) Siehe oben S. 4 ff. und 10.
[37]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 160.
[38]) Zu diesem Begriff siehe oben S. 7.
[39]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 136.

Die etymologische Wurzel des Wortes „Integration" ist lateinisch. Das Stammwort integer ist abgelautet von intager, das sich seinerseits zusammensetzt aus tago (tango = berühren) und der Negationsvorsilbe in-. Die Grundbedeutung bezeichnet daher die Eigenschaft „unberührt" und hat sich zu „unversehrt" und „ganz" weiterentwickelt. An letztere Bedeutung schließt das Verbum integrare = wiederherstellen an. Gegenüber dem Substantiv integritas (= Unversehrtheit, Keuschheit, Reinheit) kommt jedoch das Substantiv integratio (= Erneuerung, Wiederherstellung) in der lateinischen Literatur seltener vor. Die genannten Bedeutungsinhalte haben sich in dem deutschen Wort „Integration" vereinigt mit dem Sinn der (Wieder-) Herstellung einer organischen Einheit und Ganzheit aus Teilen und Gliedern.[40]) Der Begriff „Integration" findet zuerst in der Mathematik Verwendung, um im Gegensatz zur einfachen Addition die Vereinigung von Differentialen zu einem Ganzen zu benennen. Die Mathematik verwendet also den Begriff „Integration" zur Bezeichnung einer bestimmten wissenschaftlichen Methode. In andere Wissenschaften ist der Begriff zur Kennzeichnung eines Vorgangs eingegangen. In der Psychologie gebraucht Erich Jaensch in seiner Integrations-Typologie den Begriff zur Angabe des Grades und der besonderen Form des Zusammenschlusses der seelischen und psychischen Einzelfunktionen einer Person zu einem Leib-Seele-Ganzen. In der Soziologie verwenden vor allem Herbert Spencer und Leopold von Wiese den Integrations-Begriff.[41]) Nach dem allgemeinen Evolutionsgesetz Spencers entwickelt sich die homogene Materie durch Differenzierung in heterogene Teile und durch Integration dieser Teile zu zusammengesetzten Gebilden. In Integration und Differenzierung innerhalb der Integration besteht danach die Entwicklung alles Seienden. Auch in der Beziehungslehre von Wieses ist Integration der Prozeß der Vereinigung eines Sozialgebildes aus unbestimmten und unzusammenhängenden Gleichartigkeiten zu bestimmteren und zusammenhängenden Ungleichartigkeiten. Immer verschiedenere Teile (Individuen) werden immer abhängiger voneinander (in der Gemeinschaft). Dabei steht neben der rational-technischen Integration (z. B. durch Arbeitsteilung, wirtschaftliche Verflechtung) die ideell geistige, bei der die Anerkennung der für das Sozialgebilde geltenden Normen ein Zusammengehörigkeitsgefühl schafft. Unmittelbar an diesen Sinn anknüpfend hat der Integrations-Begriff Eingang in die Staatslehre gefunden. Außer Smend verwendet Kelsen[42]) bereits 1920 den Begriff „Integration", indem er einen Vorzug der Demokratie darin sieht, „daß sie bei größtmöglicher Einfachheit der Organisation doch immerhin eine gewisse politische Integration der Staatsgesellschaft gewährleistet". Leo Wittmayer[43]) kann 1923 bereits von einem Modeausdruck sprechen, wenn er

---

[40]) Siehe dazu Walde-Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 3. Aufl. 1938; Otto A. Dilschneider, Das christliche Weltbild, 1951, S. 136 f.

[41]) Zur Verwendung des Integrationsbegriffs in den Sozialwissenschaften siehe beispielhaft noch die auch bei Smend (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 136 Anm. 3) zitierten von Gottl-Ottlilienfeld (Wirtschaft als Leben, 1907, S. 522: Integration von Denkobjekten, die additional das Gebiet einer Wissenschaft ergeben, zum Gegenstand der Wissenschaft) und Chatterton-Hill (Individuum und Staat, 1913, S. 18: Integration als Sammelbegriff für alle sozialen Eigenschaften einer Gemeinschaft im Gegensatz zu den egoistischen Standpunkten der einzelnen).

[42]) Wesen und Wert der Demokratie, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 47 (1920/21), S. 75.

[43]) Zeitschrift für öffentliches Recht 3 (1922/23), S. 530 Anm. 4.

für den Bundesstaat einen „Integrationsprozeß" verlangt. In seinem Aufsatz „Die Staatlichkeit des Reichs als logische und als nationale Integrationsform" (1925)[44]) gebraucht er jedoch selbst den Integrationsbegriff zur Bezeichnung „aller politischen Vereinheitlichungsanschauungen und Vereinheitlichungskräfte". Richard Thoma[45]) stellt anläßlich der Zerlegung des Staatsvolkes in dessen Sein- und Sollenspähre für erstere auf die Individuen ab, die „einem Staat tatsächlich eingegliedert sind und den Anordnungen seiner Machthaber in der Regel Gehorsam leisten", und unterscheidet sie in solche, die die Herrschaft des Staates nur dulden, und in solche, die sie bejahen. Die Vergrößerung der Zahl der Herrschaftsbejahenden gegenüber den bloß Duldenden auf Grund wirtschaftlichen Interesses der Bürger, religiöser und dynastischer Bindungen oder auf Grund gesteigerten Nationalgefühls nennt Thoma die individual-psychische Integration. Politik und Volkswirtschaft endlich haben den Begriff zu einem vielgebrauchten Schlagwort gemacht. Alle diese Einzelausformungen tragen die Grundbedeutung der Einigung von Teilen und Gliedern zu einer sie umfassenden Einheit in sich.

Smend benutzt den Integrationsbegriff erstmals in der Schrift „Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform" zur Wesensbestimmung der politischen Gewalt, deren Eigentümlichkeit er in der Integration der jeweiligen Einheit des Staates erkennt.[46]) In „Das Recht der freien Meinungsäußerung" bestimmt er den staatsrechtlichen Inhalt der Grundrechtsnormen in der „das Staatsganze konstituierenden, integrierenden Funktion".[47]) Mit dieser Sinngebung steht Smend noch auf dem Boden des Integrationsbegriffs, wie ihn die Soziologie und die staatstheoretische und staatsrechtliche Literatur dieser Zeit gebrauchen und damit lediglich die Herstellung einer organischen Einheit und Ganzheit beschreiben wollen. Schon insoweit hat Kelsen[48]) mit seiner Kritik an der Smendschen Begriffsbildung unrecht, wenn er ihr vorwirft, „daß sie nur einen Ausdruck für die allgemeinste soziale Kategorie überhaupt" bedeute und man sie „ohne jeden Sinnverlust durch das deutsche Wort Verbindung ersetzen" könne. Bereits die angeführte Verwendung des Integrations-Begriffes vor „Verfassung und Verfassungsrecht" zeigt, daß Smend nicht eine nur additive Verbindung im Auge hat, sondern eine Verbindung zu einer Ganzheit.[49]) Mit Recht erscheint daher Smend der Ausdruck „Integration" zur Kennzeichnung dieses Vorgangs kaum entbehrlich.[50]) Die Darstellung der staatlichen Integration in „Verfassung und Verfasssungsrecht" zeigt jedoch, daß der Smendsche Integrations-Begriff ein zusätzliches Element enthält. Er hat einen d i a l e k t i s c h e n Sinn. Die Dialektik ist dabei in der spezifisch Hegelschen Bedeutung zu verstehen. Bei Hegel werden These und Antithese durch die Synthese aufgehoben in dem dreifachen Sinn, daß sie beseitigt, gleichzeitig bewahrt und auf eine höhere Stufe hinaufgehoben werden. These und Antithese verschwinden nicht, sondern bleiben in einer höhe-

---

[44]) Fischers Zeitschrift für Verwaltungsrecht 57 (1925), S. 45 ff.
[45]) Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Aufl. 1926, Bd. VII, S. 725.
[46]) Staatsrechtliche Abhandlungen, 1955, S. 79 ff.
[47]) VVDStRL Heft 4, S. 44 ff., bes. S. 49.
[48]) Integration, S. 46.
[49]) Auch Tatarin-Tarnheyden (Integrationslehre und Staatsrecht, Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft, Bd. 85, 1928, S. 6) hält den Begriff „Integration" zur Bezeichnung der Herstellung eines „Ganzen" für notwendig.
[50]) Staatsrechtliche Abhandlungen, 1955, S. 80.

ren Einheit erhalten, auf der sie nicht mehr als sich ausschließende Gegensätze erscheinen. Eine Beziehung ist danach dialektisch, wenn sich Gegensätze so verbinden, daß die Verbindung nicht nur äußerlich, sondern kraft innerer sachlicher Notwendigkeit besteht. Ein Gebilde ist dialektisch, wenn es aus Elementen besteht, die zwar Gegensätze, aber als Momente aufeinander angewiesen sind. Litt und Smend erfassen die Gemeinschaft bzw. den Staat als ein in diesem Sinne dialektisches Gebilde, Individuen und Kollektiv als dialektische Momente. Smend nennt die dialektische Seinswerdung des Staates in und aus den Individuen dessen Integration.[51]) Das Problem der ontischen Struktur des Staates hält er für unlösbar bei einer statischen Gegenüberstellung von Individuum und Staat. Er findet die Lösung vielmehr in der Erkenntnis von der Dialektik des Ich- und Kollektivbegriffs. Das Ich i s t nur als Gemeinschaftsglied, die Gemeinschaft i s t nur als „Einheitsgefüge der Sinnerlebnisse der Individuen". Der Staat als Kollektivgebilde i s t nur, weil und sofern er sich „in und aus den Einzelnen aufbaut", d. h. sich dauernd integriert. Der Begriff Integration bedeutet daher bei Smend die dauernde dialektische Seinswerdung der Gemeinschaft in und aus den Individuen. Die Verwendung des Begriffs „Integration" zur Bezeichnung der Seinsstruktur des Staates erweist sich also nicht nur als Hereinnahme dieses Begriffs in die Staatstheorie, sondern zugleich als dessen inhaltliche Fortbildung.

d. Die Lehre von den Integrationstypen

Die Frage, inwieweit die Lehre Smends von den Integrationstypen Neuerungen gegenüber der Gesellschaftsphilosophie Litts bringt, läßt sich nicht einheitlich für alle drei Integrationstypen beantworten. Während Smend den Typ der sachlichen Integration, wie bereits erwähnt, ausdrücklich und lückenlos aus der Littschen Struktur der Sozialität des Sinnerlebens entwickelt, stellt er die Typen der persönlichen und funktionellen Integration ohne jede ausdrückliche Bezugnahme auf Begriffe Litts dar. Er leitet sie nicht ab, sondern definiert sie nur,[52]) so daß sie erst noch der entwicklungskritischen Interpretation bedürfen.

aa) Persönliche und funktionelle Integration als soziale Verschränkung der staatlichen Gemeinschaft im Erleben.

Persönliche und funktionelle Integration haben gemeinsam, daß sie die Staatsgemeinschaft im E r l e b e n einen. Das den Staatsangehörigen gemeinsame Bild vom Monarchen, Staatspräsidenten, Regierungschef, Minister oder Parteifunktionär vergrößert und verdichtet die Erlebnisfülle der staatlichen Gemeinschaft; die Teilnahme an dem vielen Staatsbürgern gemeinsamen Vorgang einer Abstimmung oder Wahl sowie das gemeinschaftliche Erlebnis einer Kabinettsbildung oder Parlamentsdebatte schaffen, bereichern und verstärken das geistige Leben des Staates. Sie haben nichts zu tun mit der Erweiterung des geschlossenen Kreises der Staatsgemeinschaft auf die nicht in unmittelbarem wechselseitigen Lebensbezug stehenden Staatsangehörigen durch die Faktoren sozialer Vermittlung[53]), wie etwa durch die Berichterstattung über aktuelle politische Ereignisse. Vielmehr bereichern und intensivieren sie das Gesamterlebnis der staatlichen Gemeinschaft. Nicht so deutlich ist das Verhältnis der beiden formalen Integrations-

---

[51]) Hierzu und zum Folgenden vgl. Verfassung und Verfassungsrecht, S. 125 ff. und 138.
[52]) Vgl. dazu oben S. 10 f.
[53]) Vgl. dazu oben S. 7.

typen zur sozialen Verschränkung der Gemeinschaft im Erleben[54]) einerseits und zur Sozialität des Sinnerlebens andererseits erkennbar. Zwar erweisen sich das gesellschaftliche Aufbauprinzip des Sinnerlebens bei Litt und die sachliche Integration bei Smend als identisch. Damit allein ist aber noch nicht gesagt, daß persönlicher und funktioneller Integrationstyp ihre gemeinschaftsbildende Wirkung neben dem gemeinsamen Erlebnis der Einzelzentren nicht auch noch aus deren gemeinsamer Bewältigung aufgegebener Sinneinheiten erhalten und damit gegenüber den vergemeinschaftenden Momenten bei Litt zusammengesetzte und wesensmäßig eigene Konstitutionsfaktoren der Gemeinschaft sein können. Da die Littsche „Sozialität des Sinnerlebens" mit der Smendschen Integration durch Sachfaktoren identisch ist, läßt sich die Frage dahin vereinfachen, ob die persönlichen und funktionellen Integrationsfaktoren Bestandteile sachlicher Integration mitenthalten. Darauf gibt Smend im Zusammenhang mit der Einheit des Integrationssystems ausdrücklich eine klare Antwort.[55]) In der Realität kommt keiner der drei Integrationstypen rein vor; ihre Trennung ist nur begrifflich möglich. Die Begrifflichkeit der Integrationstypen schließt deren Reinheit in sich. Die sachlichen Integrationsmomente sind damit restlos zu einer begrifflichen Totalität zusammengezogen. Persönliche und funktionelle Integration gehören ausschließlich dem — auch bei Litt nur begrifflich gesonderten — Bereich der sozialen Verschränkung im Erleben an. Diese Feststellung sagt freilich noch nichts darüber aus, ob Smend ebenfalls die Typen persönlicher und funktioneller Integration aus der Littschen Struktur der sozialen Verschränkung der Gemeinschaft im Erleben oder auf Grund eigener Beobachtung staatlichen Lebens entwickelt hat. „Verfassung und Verfassungsrecht" gibt für die Beantwortung dieser Frage nahezu nichts an die Hand. Lediglich die Äußerung Smends, daß seine Lehre von der Dreiteilung der Integrationsfaktoren eine „empirische Gruppierung" darstelle, die geeignet sei, „die hauptsächlichen Typen der Begründung der staatlichen Wirklichkeit in ihrer Eigenart hervortreten zu lassen",[56]) legt die Ansicht nahe, daß Smend die Typisierung der Integrationsfaktoren auf Grund einer von Litt unbeeinflußten Analyse des staatlichen Lebens vorgenommen hat. Dazu kommt, daß Litt die soziale Verschränkung der Gemeinschaft im Erleben nicht weiter spezialisiert, während bei Smend dieser Konstitutionsfaktor der Gemeinschaft in den speziellen Formen persönlicher und funktioneller Integration erscheint. Darin liegt jedenfalls ein origineller Beitrag Smends zur Strukturanalyse der Gemeinschaft, insbesondere des Staates.

bb) Die „empirische Gruppierung" der drei Integrationstypen

Wie eben gesagt, erklärt Smend die Erkenntnis der Integrationsfaktoren ausdrücklich zur „Sache empirischer Beobachtung".[57]) Damit behauptet er, daß sich die staatliche Gemeinschaft aus den drei empirisch erkannten Gruppen persönlicher, funktioneller und sachlicher Faktoren konstituiert. Er unterläßt es aber, das empirische Material solcher Erkenntnis näher aufzuzeigen.

An anderer Stelle[58]) weist er darauf hin, daß die Dreiteilung der Integrations-

---

[54]) Vgl. dazu oben S. 7 f.
[55]) Oben S. 12.
[56]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 139.
[57]) A. a. O.
[58]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 142.

faktoren „n u r[59]) aus praktischen Gründen gewählt" sei, und setzt sich damit in Widerspruch zu einer Ermittlung der Integrationstypen a u c h auf empirischem Wege. Die drei Integrationstypen können unmöglich n u r praktische Schöpfung sein, wenn sie empirisch ermittelt sind. Die beiden Äußerungen Smends sind deshalb so zu verstehen, daß die Integrationstypen zugleich empirisch gültig und praktikabel sind. Gültigkeit und Praktikabilität empirisch gewonnener Ergebnisse sind ohnedies immer miteinander verbunden. Die Praktikabilität von Prinzipien kann nur bedeuten, daß diese die methodisch richtige Grundlage abgeben für die Bewältigung gestellter Aufgaben. Da die Erkenntnismethode selbst schon auf einer (wenigstens hypothetischen) Erkenntnis des Objekts beruht, ist sie nur dann richtig oder praktikabel, wenn sie aus dem Erkenntnisobjekt gewonnen ist. Praktikabilität und Gültigkeit empirisch ermittelter Ergebnisse sind deshalb vom gleichen Gegenstand bestimmt.

Dieser Satz ist auf die Lehre von den Integrationsfaktoren anzuwenden. Die Praktikabilität der von Smend in der staatstheoretischen Grundlegung dargestellten Integrationstypen erweist sich daran, daß sie die im zweiten und dritten Teil von „Verfassung und Verfassungsrecht" gestellten verfassungstheoretischen und positivrechtlichen Aufgaben bewältigen helfen. Wenn Smend daher die Integrationstypen praktisch nennt, spricht er dadurch zugleich aus, daß sie aus dem zu bewältigenden verfassungsrechtlichen Erfahrungsmaterial gewonnen sind. Mithin haben sich die Integrationstypen als Ergebnis empirischer Sichtung der konkreten Staatsverfassung darzustellen. Damit ist aber das Erfahrungsmaterial noch nicht genau genug bezeichnet; denn der Begriff der Staatsverfassung ist durchaus vieldeutig. Schon das Wort „Verfassung" kann den Zustand oder die Beschaffenheit, die Art oder die Form eines Gegenstandes sowie seine Grundordnung bedeuten. Der Verfassungsjurist sieht sich zudem den terminologischen Schwierigkeiten ausgesetzt, die sich aus dem Spannungsverhältnis zwischen Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit ergeben.

Für die Gewinnung der Aufbauprinzipien der staatlichen Gemeinschaft hat jedoch nur derjenige Verfassungsterminus Bedeutung, der die Verfassung als das ganze S y s t e m d e r E n t s t e h u n g u n d F o r t b i l d u n g d e r s t a a t l i c h e n E i n h e i t begreift. B e g r i f f l i c h müssen somit die Integrationstypen aus den konkreten soziologischen Aufbauprinzipien der staatlichen Gemeinschaft erkannt sein. Diese stimmen jedoch in der Realität weitestgehend mit der juristischen Form der (geschriebenen) Verfassung überein. Das hat seinen Grund in der in jüngerer Geschichte eingetretenen „Standardisierung" der Verfassungsgesetze und in der „Stereotypizität" der verfassungsgesetzlich vorgesehenen Institutionen und Verfahren, die nur daraus zu erklären sind, daß die Verfassungsgesetze sich den allgemeingültigen Integrationsfaktoren angeglichen haben.[60]) Die Positivierung des klassischen Katalogs der Freiheitsrechte, die legitimationsheischenden Bekenntnisse zu Demokratie und sozialer Gerechtigkeit, die Dreiteilung staatlicher Organe und Funktionen in Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung sowie die Einsetzung eines mit mehr oder weniger großen Befugnissen ausgestatteten Staatspräsi-

[59]) Sperrung nicht im Original.

[60]) Siehe hierzu Karl Loewenstein, Verfassungsrecht und Verfassungsrealität, in: Beiträge zur Staatssoziologie, 1961, S. 431 ff.

denten, eines unter dem Prinzip der Repräsentation stehenden Parlaments, einer förderativen oder senatorischen zweiten Kammer und einer Kabinettsregierung finden sich in den modernen Verfassungsgesetzen so einheitlich, daß darin ein umfassender Aufriß der integrierenden Kräfte erblickt werden kann. Das gilt sogar für die Verfassungslage in den Staaten des sogenannten Ostblocks. Dort trägt die geschriebene Verfassung zwar nicht einmal dem gewohnheitsrechtlichen, geschweige denn dem erheblichen nur realen Einfluß der kommunistischen Einheitspartei im einzelnen voll Rechnung. Doch ist der überragenden Leitungsfunktion der kommunistischen Partei für die staatlichen Organisationen in der Verfassungsurkunde deutlich Erwähnung getan. So bezeichnet die geltende Verfassung der UdSSR in ihrem Art. 126 die kommunistische Partei als den Vortrupp der Werktätigen in ihrem Kampf für die Festigung und Entwicklung des sozialistischen Systems und als den leitenden Kern aller Organisationen der Werktätigen, der gesellschaftlichen sowohl wie der staatlichen. Eine formale Sicht der Verfassungsurkunden vermag daher allenthalben Typisierungen der einzelnen geschriebenen Verfassungssätze zu erkennen, die mit den soziologischen Integrationsgruppen in der Staatstheorie Smends identisch sind.

Die programmatischen Grundbekenntnisse eines Staatsvolks in der Verfassungspräambel und die ausdrücklichen Normierungen des republikanischen, demokratischen, rechts- und sozialstaatlichen Prinzips in den Anfangsartikeln der Verfassung[61]) sowie die Positivierung überpositiver und verfassungsmäßiger Individualrechte innerhalb oder außerhalb eines eigenen Grundrechtsteils fügen sich zu einem Typ von Verfassungssätzen zusammen, der sich die Darstellung derjenigen Sachgehalte zur Aufgabe macht, die die staatliche Gemeinschaft und die Stellung des einzelnen in ihr erfüllen. Die Einreihung der Grundrechtsartikel in den Bekenntnisgehalt der staatlichen Gemeinschaft beruht allerdings auf einer — von Smend[62]) in hervorragendem Maße herausgestellten — Grundrechtsauffassung, die die streng liberalistische und die in dem Schema von Berechtigungen und Verpflichtungen aufgehende Grundrechtsbetrachtung sprengt. Zuweilen hat der Verfassunggeber sogar den Mut, einem bestimmten Menschenbild die verbindliche Form eines Verfassungssatzes zu geben. So bestimmt Art. 1 Abs. 1 der Verfassung des Landes Baden-Württemberg vom 11. 11. 1953: „Der Mensch ist berufen, in der ihn umgebenden

---

[61]) Vgl. etwa Art. 1 der Verfassung der Italienischen Republik von 1947/1948 (Peaslee, Constitutions of Nations, 2. Aufl. 1956, Band II, S. 482 ff.), Art. 20 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland von 1949 (GG), Art. 2 der Verfassung der Fünften Französischen Republik von 1959 (Lottig, Die Verfassung der Fünften Französischen Republik, in: Die Staatsverfassungen der Welt, Band 3, 1961) sowie Art. 23 der Verfassung des Landes Baden-Württemberg von 1953 (Füßlein, Deutsche Verfassungen, 3. Aufl. 1961, S. 103 ff. — Verf. Baden-Württemberg), Art. 1, 2 und 3 der Verfassung des Freistaates Bayern von 1946 (Füßlein, a. a. O., S. 123 ff. — Verf. Bayern), Art. 65 der Landesverfassung der Freien Hansestadt Bremen von 1947 (Füßlein, a. a. O., S. 174 ff. — Verf. Bremen), Art. 3 der Verfassung der Freien und Hansestadt Hamburg von 1952 (Füßlein, a. a. O., S. 205 ff. — Verf. Hamburg), Art. 65 der Verfassung des Landes Hessen von 1946 (Füßlein, a. a. O., S. 222 ff. — Verf. Hessen), Art 1 der Vorläufigen Niedersächsischen Verfassung von 1951 (Füßlein, a. a. O., S. 251 ff. — Verf. Niedersachsen), Art. 2 und 3 der Verfassung für das Land Nordrhein-Westfalen von 1950 (Füßlein, a. a. O., S. 266 ff. — Verf. Nordrhein-Westfalen), Art. 74 der Verfassung für Rheinland-Pfalz von 1947 (Füßlein, a. a. O., S. 285 ff. — Verf. Rheinland-Pfalz), Art. 60 der Verfassung des Saarlandes von 1947 (Füßlein, a. a. O., S. 314 ff. — Verf. Saarland), Art. 2 der Landessatzung für Schleswig-Holstein von 1949 (Füßlein, a. a. O., S. 336 ff. — Verf. Schleswig-Holstein).

[62]) Vgl. Verfassung und Verfassungsrecht, S. 260 ff.

Gemeinschaft seine Gaben in Freiheit und in der Erfüllung des christlichen Sittengesetzes zu seinem und der anderen Wohl zu entfalten." Im übrigen enthalten die Verfassungsgesetze übereinstimmend Regelungen über die Bildung (Zusammensetzung und Wahl), das Tätigwerden und die Funktionen des Staatspräsidiums, der Regierungs-, Verwaltungs- und Gesetzgebungsorgane, sowie der Gerichte. Die häufig noch aufgenommenen Vorschriften über das Haushalts- und Finanzwesen[63]) haben in diesem Zusammenhang keine Bedeutung, da sie überwiegend unter dem technischen Verwaltungszweck stehen, ohne bedeutendere integrierende Kraft zu besitzen. Unter den Gerichten verdienen hier vornehmlich die Verfassungsgerichte Berücksichtigung, da deren Rechtsprechung die das Staatsvolk in erster Linie integrierenden Gegenstände betrifft und daher auch politische Tätigkeit im Sinne Smends ist.[64]) Die so umgrenzten verfassungsgesetzlichen Regelungen gehen restlos in den von Smend verwendeten Typen auf, einmal dem personellen Typ, der aus dem personellen Bestand von Staatspräsidium, Regierung, Gesetzgebungskörperschaften und Verfassungsgericht besteht, zum zweiten in dem funktionellen Typ, den die Bildung und vornehmlich das Tätigwerden dieser Organe ausmachen, und schließlich in dem Typ der sachlichen Integrationsfaktoren. Da letzterer mit der Littschen Sozialität des Sinnerlebens zusammenfällt, besteht der originelle Beitrag Smends zur Lehre von den Konstitutionsfaktoren des Staates und der Gemeinschaft in der Spezialisierung der sozialen Verschränkung der Gemeinschaft im Erleben zu den beiden Typen personeller und funktioneller Integration.

II. Die staatsrechtliche Methode Rudolf Smends

Smend nennt seine staatsrechtliche Methode eine „geisteswissenschaftliche"[65]). Mit diesem Begriff ist aber über die Besonderheit der Smendschen Methode wenig gesagt. Einmal ist er schon zu mißverständlich, da ihn nicht nur Theorien für sich beanspruchen, die die positivistische Rechtslehre ablehnen,[66]) sondern andererseits sogar Kelsen für eben seine Reine Rechtslehre verwendet.[67]) Smend will dagegen als geisteswissenschaftliche Methode jedenfalls nicht ein Erkenntnisverfahren bezeichnen, mit dessen Hilfe zeitlos objektivierte Sinngehalte erfaßt werden. Die Verfassung ist nach Smend nicht ein lebloses normlogisches Gebilde, sondern wie der Staat ein doppelseitiger, zugleich überindividuell sinnhafter und konkret lebendiger Gegenstand, für dessen Erkenntnis die Einbeziehung der lebendigen soziologischen Kräfte erforderlich ist.[68]) Selbst mit dieser terminologischen Klarstellung ist aber nicht dargetan, was Smend unter einer geisteswissenschaftlichen Verfassungstheorie und Staatsrechtslehre versteht. Die Besonderheit liegt darin, daß

---

[63]) Vgl. Art. 105 ff. GG, Art. 79 Verf. Baden-Württemberg, Art. 78 ff. Verf. Bayern, Art. 73 Verf. Berlin, Art. 131 Verf. Bremen, Art. 66 ff. Verf. Hamburg, Art. 139 ff. Verf. Hessen, Art. 48 ff. Verf. Niedersachsen, Art. 81 ff. Verf. Nordrhein-Westfalen, Art. 116 ff. Verf. Rheinland-Pfalz, Art. 107 ff. Verf. Saarland, Art. 43 Verf. Schleswig-Holstein.

[64]) Vgl. hierzu Verfassung und Verfassungsrecht, S. 240, und zum Begriff des Politischen im Sinne Smends Staatsrechtliche Abhandlungen, 1955, S. 79 f.

[65]) Siehe Verfassung und Verfassungsrecht, S. 126, 196 und 238.

[66]) Vgl. Günther Holstein, Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswissenschaft, AöR 11, S. 31 und Franz W. Jerusalem, Das Problem der Methode in der Staatslehre, AöR 15, S. 163 sowie Badura, Methoden, S. 184 ff.

[67]) Integration, S. 9 ff.

[68]) Siehe Verfassung und Verfassungsrecht, S. 188 f.

Smend die geisteswissenschaftliche Methode nicht auf das Erkenntnisverfahren beschränkt, sondern mit einem inhaltlichen Moment ausstattet. Das bedarf näherer Darlegung.

1. Der Integrationswert als verfassungsrechtliches Prinzip

Smend lehnt es ausdrücklich ab, das Verständnis der Verfassung als eines lebendigen überindividuellen Sinngefüges zur entscheidenden methodischen Folgerung aus seinem Staatsbegriff zu erheben. So erklärt er es innerhalb des geisteswissenschaftlichen Sondergebiets des Staatsrechts erst als ein weiteres Sonderproblem, die soziologischen Kräfte in die Erfassung des staatsrechtlichen Sinnsystems miteinzubeziehen.[69]) Eine der politischen Wirklichkeit näherkommende, elastischere Auslegung der Verfassung glaubt er nicht aus der Einsicht rechtfertigen zu können, daß die Verfassung ein individuelles Gesetz, d. h. ein der Lebenswirklichkeit verbundenes Gebilde sei.[70]) Die Elastizität der Verfassung erklärt sich nach Smend „nicht aus der Eigenart der Verfassung als individuelles Gesetz, sondern aus der Eigentümlichkeit ihres Gegenstandes."[71]) Verfassungstheorie und Staatsrechtslehre nehmen nach Auffassung Smends eine Sonderstellung innerhalb der Geisteswissenschaften ein, da die Verfassung die Rechtsordnung des Staates ist, „genauer des Lebens, in dem der Staat seine Lebenswirklichkeit hat, nämlich seines Integrationssystems. Der Sinn dieses Prozesses ist die immer neue Herstellung der Lebenstotalität des Staates, und die Verfassung ist die gesetzliche Normierung einzelner Seiten dieses Prozesses."[72]) Nach Ansicht Smends wird daher dem Sinn der Verfassung nicht so sehr durch ein dem Verfassungstext verbundenes, aber mangelhaft integrierendes Verfassungsleben entsprochen, als vielmehr durch die Erfüllung der Integrationsaufgabe trotz einzelner Abweichungen von den Artikeln der Verfassung.[73])

Als Ansatzpunkt zur Gewinnung der staatsrechtlichen Methode nimmt Smend also nicht die Einsicht in die ontische Struktur der Verfassung, die nach seiner Auffassung die Wirkungsweise lebendiger überindividueller Geistgebilde hat. Vielmehr knüpft Smend an die Integrationskraft der Verfassung an, die diese für den Staat als einem anderen Teilgebiet der überindividuellen geistigen Wirklichkeit hat, und betrachtet sie als verfassungsrechtlich gesollt. Der staatliche Integrationsvorgang ist nach dieser Auffassung nicht nur ein ontischer Sachverhalt, sondern auch verfassungsrechtlich gesollt. Das Gesolltsein der staatlichen Integration ist Inhalt der Verfassungsnormen. In dieser Beziehung wird von Smend der innere Zusammenhang von Staatstheorie, Verfassungstheorie und Staatsrechtslehre gesehen, dessen Erkenntnis Smend als methodologische Grundthese an den Anfang von „Verfassung und Verfassungsrecht" gestellt hat.[74]) Die beschriebene Verbundenheit jener drei Wissenschaftsgebiete stellt sich freilich nicht mehr als strukturelle dar. Die Anerkennung der staatlichen Integration als des regulativen Prinzips der Verfassung[75]) hat zur Folge, daß der Staatsrechtslehre eine inhaltliche Grundlegung

[69]) A. a. O.
[70]) A. a. O., S. 189.
[71]) A. a. O.
[72]) A. a. O.
[73]) Siehe a. a. O., S. 190.
[74]) Siehe oben S. 3.
[75]) So ausdrücklich a. a. O., S. 194.

gegeben ist.[76]) Die methodischen Folgerungen Smends überschreiten damit die Grenze von der strukturellen Verfassungstheorie zur Wertlehre hin. Smend sieht darin die Konsequenz aus der Anwendung der geisteswissenschaftlichen Methode auf dem Gebiete des Staatsrechts.[77]) Geisteswissenschaftliche Staatsrechtslehre bedeutet nach Smend integrierendes Sinnverständnis der Verfassung.

Die Auswirkungen, die sich aus dieser Methode Smends für das Staatsrecht im einzelnen ergeben, sind treffend in dem bereits zitierten Satz zusammengefaßt, daß die Erfüllung der Integrationsaufgabe dem Sinn der Verfassung eher entspricht „als ein paragraphentreueres, aber im Erfolge mangelhafteres Verfassungsleben."[78]) Eine Staatsrechtslehre, die sich zu diesem Prinzip bekennt, muß jeweils diejenigen politischen Vorgänge als verfassungsmäßig qualifizieren, die der Integration des Staates am nachhaltigsten dienen. Smend versucht denn auch im dritten Teil von „Verfassung und Verfassungsrecht", mit Hilfe der so gewonnenen Staatsfundamentalnorm einige verfassungsrechtliche Probleme zu lösen. Im wesentlichen beschäftigt er sich mit drei Fragenkreisen, nämlich mit der Rechtsstellung der Verfassungsgerichtsbarkeit[79]), mit dem Recht der verfassungsmäßigen Organe[80]) sowie mit dem rechtlichen Verhältnis zwischen Bund und Gliedstaaten.[81])

Die geringste Bedeutung im Hinblick auf das gegenwärtig in der Bundesrepublik Deutschland geltende Recht hat derjenige Anwendungsfall, der sich mit der Rechtsstellung der Verfassungsgerichtsbarkeit befaßt. Smend betrachtet die Verfassungsgerichtsbarkeit nicht als streitentscheidende Gerichtsbarkeit, sondern als politische Instanz, vor der die Streitenden um Verständigung zu kämpfen haben.[82]) Die Verfassungsgerichtsbarkeit hat danach nicht Rechtsstreitigkeiten zu entscheiden, sondern der staatlichen Integration zu dienen. Eine solche Wesensbestimmung der Verfassungsgerichtsbarkeit mag viel für sich gehabt haben unter der Geltung der Weimarer Reichsverfassung und des Gesetzes über den Staatsgerichtshof vom 9. 7. 1921,[83]) die dem Staatsgerichtshof des Reichs keine Mittel in die Hand gaben, um die Befolgung seiner Entscheidungen zu erzwingen, vielmehr die Erfüllung der verfassungsrechtlichen Pflichten, abgesehen von der Vollstreckungsbefugnis des Reichspräsidenten im Fall des Art. 19 der Weimarer Reichsverfassung, dem guten Willen und der Bereitschaft der Streitsteile zur verfassungsmäßigen Zusammenarbeit anheimstellte. Smend beansprucht aber für seine Lehre von der Verfassungsgerichtsbarkeit keineswegs nur Geltung für die Staatsgerichtsbarkeit unter der Weimarer Reichsverfassung, sondern erklärt ausdrücklich, daß sie sich aus der Natur dieser Gerichtsbarkeit und des materiellen Rechts, das sie anzuwenden hat, ergebe.[84]) Nach Ansicht Smends kann also die Verfassungsgerichtsbarkeit die verfassungsmäßigen subjektiven Rechte zwar einer Ent-

---

[76]) So ebenfalls ausdrücklich a. a. O., S. 235.
[77]) Vgl. a. a. O., S. 196 und 238.
[78]) Siehe Anmerkung 73.
[79]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 240.
[80]) A. a. O., S. 242 ff.
[81]) A. a. O., S. 269 ff.
[82]) Zu den Deutungen der Natur der Verfassungsgerichtsbarkeit siehe René Marcic, Verfassung und Verfassungsgericht, 1963, S. 202 ff.
[83]) RGBl. S. 905.
[84]) A. a. O., S. 214 und 240.

scheidung in Form der Gestaltung oder Feststellung von Recht oder in Form des Leistungsgebots zuführen, ihnen aber niemals gegen den Willen des Verpflichteten zur Durchsetzung verhelfen. Der Gesetzgeber der Bundesrepublik Deutschland versagte sich dieser Auffassung, indem er in § 35 des Gesetzes über das Bundesverfassungsgericht[85]) die Entscheidungen dieses Gerichts nicht nur für vollstreckbar erklärte, sondern sogar dem Bundesverfassungsgericht selbst die oberste Gewalt zur Vollstreckung seiner Entscheidungen verlieh.[86]) Dadurch bekennt er sich zur Durchsetzbarkeit der verfassungsmäßigen subjektiven Rechte und begreift das verfassungsgerichtliche Verfahren als streitentscheidendes Verfahren wie das der übrigen Gerichtsbarkeiten.

Bedeutsamer, weil auch für das gegenwärtige Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland relevant, ist die Lehre Smends zum Recht der verfassungsmäßigen Organe. Ein besonders augenfälliges Beispiel für das integrierende Sinnverständnis der Verfassung ist die Ansicht Smends zu Fragen des Beschlußverfahrens einer föderativen zweiten Kammer, wie sie nach der Weimarer Reichsverfassung der Reichsrat darstellte und wie sie nach dem Grundgesetz in Gestalt des Bundesrates besteht. Die Integrationsbetrachtung des Staates muß in der Mitwirkung der Einzelstaaten am politischen Leben des Bundes einen maßgeblichen Faktor der funktionellen Integration des Bundesstaates erblicken. Es ist darum folgerichtig, wenn Smend das integrierende Zusammenspiel von Bund und Einzelstaaten für eine notwendige Lebensbedingung des Bundesstaates hält.[87]) Das integrierende Sinnverständnis der Verfassung macht aber aus diesem verfassungspolitischen Postulat zugleich einen tragenden Verfassungsrechtssatz mit der Folge, daß Smend es als mit der Verfassung vereinbar ansieht, wenn eine durch die geschriebene Verfassung vorgesehene Beschlußfassung des Reichs- oder Bundesrates durch eine einstimmige Einigung aller Länder außerhalb der Ländervertretung ersetzt wird, da dem integrierenden Sinn der Verfassung dadurch in vollerem Maße Rechnung getragen ist.[88]) Auf das Grundgesetz angewandt bedeutet das, daß an Stelle eines Bundesratsbeschlusses, mit dem gemäß Art. 77 des Grundgesetzes die Zustimmung zu einem Bundesgesetz erteilt werden soll, ein formloser einstimmiger Beschluß aller Bundesländer außerhalb des Bundesrates treten könnte. In entsprechender Weise sucht Smend die verfassungsrechtliche Rechtfertigung von Organen, die in der geschriebenen Verfassung nicht vorgesehen sind, in deren Integrationsaufgabe.[89]) Vom integrierenden Sinnverständnis der Verfassung her selbstverständlich ist es auch, daß Smend

---

[85]) vom 12. 3. 1951 (BGBl. I S. 243).

[86]) Vgl. dazu BVerfGE 6, 300 ff. Das Bundesverfassungsgericht (a. a. O., S. 304) hält sogar nicht nur seine Leistungs-, sondern auch seine Feststellungsentscheidungen für vollstreckbar (a. A. Hans Lechner, Bundesverfassungsgerichtsgesetz, 1954, S. 191).

[87]) Vgl. dazu die Lehre Peter Lerches, wonach „der moderne Unterschied zwischen Bündnis und Bund" durch die „Homogenität im Verfahren" der politischen Zentren des Bundesstaates hervorgerufen werden soll (VVDStRL Heft 21, S. 84 ff.).

[88]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 244.

[89]) Vgl. a. a. O., S. 245 f., wo Smend die Verfassungsmäßigkeit des Reichstagsausschusses zur Untersuchung der Kriegsschuldfrage in dieser Weise begründet.
Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine vergleichbare Andeutung Lerches (VVDStRL Heft 21, S. 89), wonach eine staatenbündische Schicht, die „zwischen Zentrale und Landesspitzen plötzlich durch horizontale Vereinbarungen" zur „Konfliktslösung wider Willen der Zentrale" eingeschoben wird, aus dem Gesichtspunkt geschlossener Verfahrenshomogenität solange verfassungsmäßig sei, als sie nicht mißbraucht werde.

den obersten Staatsorganen die Verständigung und Zusammenarbeit nicht als eine bloß politische, sondern als eine Rechtspflicht auferlegt sieht.[90])

Die wohl nachhaltigsten Auswirkungen bis zur Gegenwart und gerade heute hat das integrierende Sinnverständnis der Verfassung in der Rechtsfigur der Bundestreue.[91]) Aus seiner erwähnten Theorie vom Bundesstaat, wonach dieser zum guten Teil auf Grund der Integration durch die Länder besteht, folgert Smend die oberste Rechtspflicht des Bundes und der Länder zu bundesfreundlichem Verhalten, d. h. zur Einigkeit sowie „zu stetem Suchen und Herstellen guten bundesfreundlichen Verhältnisses".[92]) Der integrierende Sinn des Bundesstaatsrechts enthält nach Ansicht Smends aber zugleich das inhaltliche Gebot, daß bei allem gegenseitigen Ausgleich dem Interesse des Bundes der Vorzug zu geben ist.[93])

Die Tragweite des Smendschen Rechtsbegriffs der Bundestreue wurde zuletzt von Peter Lerche[94]) ins volle Licht gerückt, indem dieser seine ausschließlich verfahrensmäßige Figur des „Bundessinnes" entwickelte. Lerche weist darauf hin, daß die Deutung der Bundestreue durch Smend in doppelter Beziehung extrem sei, einmal durch die inhaltliche Bindung der bundesfreundlichen Verständigungspflicht an das Gesamtinteresse, so daß sich das Recht des Einzelstaates dem gesamtstaatlichen Rechtsgedanken unterzuordnen habe, und zum zweiten durch die Freiheit des Verständigungsverfahrens von demjenigen Verfahrenstyp, der den jeweiligen Bundestaat auszeichnet.[95])

Das Prinzip der Bundestreue wurde vom Bundesverfassungsgericht bisher schon zu einer ganzen Reihe von Entscheidungen herangezogen[96]) und fand im staatsrechtlichen Schrifttum der Gegenwart mehrfache Behandlung.[97]) In der letzten der einschlägigen Entscheidungen bestätigt das Bundesverfassungsgericht das Prinzip der Bundestreue ausdrücklich als nicht nur politisches, sondern als Rechtsprinzip, begrenzt andererseits aber dessen rechtliche Wirksamkeit auf die Konstituierung oder Begrenzung von Rechten und Pflichten innerhalb eines bereits bestehenden Rechtsverhältnisses zwischen Bund und Ländern.[98]) Im Schrifttum wird dem Prinzip der Bundestreue zuweilen die Rechtsqualität überhaupt abgesprochen. Während Bullinger Bedenken lediglich

---

[90]) A. a. O., S. 246 ff.

[91]) Siehe dazu a. a. O., S. 269 ff., sowie die Schrift Smends über „Ungeschriebenes Verfassungsrecht im monarchischen Bundesstaat", in: Staatsrechtliche Abhandlungen, 1955, S. 39 ff.

[92]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 217.

[93]) A. a. O., S. 272.

[94]) VVDStRL Heft 21, S. 84 ff., insbesondere Anmerkungen 69 und 84.

[95])Freilich vermag Lerche nicht überzeugend darzutun, daß die Rechtsfigur des „Bundessinnes" zu keinem ungebundenen Verständigungsverfahren auf allen möglichen Wegen führe (so a. a. O., S. 89 Anmerkung 84); denn zum ersten bekennt er selbst an anderer Stelle ausdrücklich, daß das Wesentliche an der Gleichgestimmtheit des bundesstaatlichen Verfahrens „in dem ständigen, gleitenden Fortentwickeln der Verfahrenselemente" liege (a. a. O., S. 85 Anmerkung 69); zum zweiten läßt Lerche offen, wie in den von Smend vor allem ins Auge gefaßten Fällen die verfahrensmäßige Homogenität hergestellt werden soll, in denen diese nicht oder nur unzureichend mit den in der Verfassungsurkunde vorgesehenen Mitteln bewirkt werden kann.

[96]) Siehe die Zusammenstellung in BVerfGE 13, 54 ff. — 75 f.

[97]) Siehe: Hermann-Wilfried Bayer, Die Bundestreue, 1961; Martin Bullinger, Zum Verhältnis von Bundesaufsicht und Bundestreue, AöR 87, S. 488 ff.; Konrad Hesse, Der unitarische Bundesstaat, 1962, S. 6 ff.; Hans G. Rupp, Zum Problem der Bundestreue im Bundesstaat, in Festgabe für Carlo Schmid, 1962, S. 141 ff.; Lerche, Föderalismus als nationales Ordnungsprinzip, VVDStRL Heft 21, S. 66 ff. — 88 ff.

[98]) BVerfGE 13, 75 f.

gegen die Ansicht vorbringt, daß der Grundsatz der Bundestreue als Rechtsprinzip „zum selbstverständlichen oder notwendigen Attribut eines jeden Bundesstaates" gehöre,[99]) und Lerche seinem Begriff des „Bundessinnes" Rechtsqualität nur insoweit zubilligt, als der Mißbrauchsgedanke für das Bundesstaatsrecht „der verdichtenden Zwischenformel bedarf"[100]), hält es Konrad Hesse auch nach dem Grundgesetz nicht für erforderlich, der geschriebenen Verfassung und den gesicherten ungeschriebenen Rechtsgrundsätzen das Verfassungsrechtsprinzip des bundesfreundlichen Verhaltens hinzuzufügen.[101]) Soweit es um die Einhaltung der geschriebenen Verfassung geht, erblickt Hesse in dem „Rückgriff auf den Grundsatz bundesfreundlichen Verhaltens nur eine Verdunkelung der eigentlichen Rechtslage". Die Rechtsfragen zu Zulässigkeit und Art der Ausnutzung von Zuständigkeiten durch den Bund oder die Länder glaubt Hesse mit den traditionellen Grundsätzen über den Rechtsmißbrauch und die Verhältnismäßigkeit lösen zu können. Die Ansicht Hesses verdient in diesem Zusammenhang deshalb besondere Beachtung, weil sie sich unter anderem darauf beruft, daß von der Integrationslehre keine Brücke zur Anwendung des Grundsatzes der Bundestreue in der verfassungsgerichtlichen Judikatur der Gegenwart bestehe.[102]) Diese Kritik Hesses an der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts dürfte nicht stichhaltig sein. Zwar ist es richtig, wenn Hesse feststellt, daß Smend das Prinzip der Bundestreue nur als nichtjustiziablen Rechtsgrundsatz und daher nicht als einen Gegenstand, sondern als eine Grenze der verfassungsgerichtlichen Prüfungsbefugnis erblickt. Hesse dürfte dabei aber aus den Augen verloren haben, daß Smend, wie dargelegt, der Verfassungsgerichtsbarkeit überhaupt nicht die Aufgabe der Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten stellt, ihr vielmehr nur die Funktion einer politischen Schlichtungsstelle zugesteht und die verfassungsmäßigen subjektiven Rechte nicht als durchsetzbare Rechtsansprüche betrachtet. Mit der Anerkennung verfassungsmäßiger Rechte, die vor einem zur Streitentscheidung kompetenten und mit Vollstreckungsbefugnissen ausgestatteten Verfassungsgericht durchgesetzt werden können, mußte sich auch das Prinzip der Bundestreue zu einer justiziablen Verfassungsnorm wandeln.

2. Der Integrationswert als überpositives Rechtsprinzip

Über der Erörterung einzelner staatsrechtlicher Folgerungen der Integrationslehre darf nicht übersehen werden, welche Bedeutung für das Staatsrecht im allgemeinen darin liegt, den integrierenden Sinn der Verfassung als Rechtssatz anzuerkennen. Da Smend diese Lehre aus der verfassungstheoretischen Einsicht in die Integrationskraft der Verfassung ableitet, muß er das integrierende Sinnverständnis der Verfassung als normativen Bestandteil jeder geschichtlichen Staatsverfassung ansehen. Smend spricht diese Konsequenz auch ausdrücklich aus, indem er die Rechtspflicht der höchsten Staatsorgane zu Verständigung und Zusammenarbeit als einen Rechtssatz bezeichnet, dessen Grundgedanke nicht nur der Weimarer Verfassung zugrunde liegt.[103]) Die Integrationslehre erkennt damit überpositives Verfassungsrecht an.

---

[99]) A. a. O., S. 493 f.
[100]) A. a. O., S. 89.
[101]) A. a. O., S. 7.
[102]) A. a. O., S. 8 f.
[103]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 247 f.

B. Die philosophischen Grundlagen bei Rudolf Smend und Theodor Litt

Die Darstellung der Integrationslehre in „Verfassung und Verfassungsrecht" enthält wenig Hinweise auf philosophische Grundlagen. Smend konzipiert seinen Staatsbegriff zwar ausdrücklich aus der Kulturphilosophie Litts. Im übrigen unternimmt er aber weder eine Grundlegung des Staatsbegriffs über Litt hinaus noch versucht er ein Selbstverständnis der Integrationslehre in der Auseinandersetzung mit solchen philosophischen Systemen, die der Kulturphilosophie Litts fremd gegenüber stehen. Indes kann selbst ein Zurückgehen auf die Arbeiten Litts einer philosophischen Analyse des Staatsbegriffs der Integrationslehre nur bedingt weiterhelfen, da die Darlegungen Litts, von einleitenden methodischen Bekenntnissen abgesehen, sich im wesentlichen selbstgelehrig geben, so daß die philosophische Reflexion des Staatsbegriffs der Integrationslehre bereits hinter Litt abbricht.
Die Suche nach den philosophischen Grundlagen der Integrationslehre sowie der Kulturphilosophie Litts hat sich vom Standpunkt der Staatstheorie und der Staatsrechtslehre aus in einem begrenzten Bereich der Philosophie zu bewegen. Wie bereits einleitend betont und an der Darstellung der staatsrechtlichen Methode Smends nachgewiesen wurde, hat die Integrationslehre ihren Angelpunkt im Staatsbegriff. Darum gibt das Problem der Seinsstruktur des Staates die Grenzen an, innerhalb deren ein Bemühen um die philosophischen Grundlagen der Integrationslehre sinnvoll ist. Diese Blickrichtung ist auch deshalb gefordert, weil die Integrationslehre in erster Linie eine Reaktion auf die drei Jahre vor „Verfassung und Verfassungsrecht" erschienene Allgemeine Staatslehre Kelsens ist, die jede auch nur metajuristische Realität des Staates verneint. So ist das philosophische Interesse auf die Frage nach einem von bloßer Denkkonstruktion unabhängigen Sein des Staates gerichtet.

I. Die Theorie vom objektiven Geist als Ausgangspunkt

Die Bemühungen Smends um eine Vorstellung von der Seinsstruktur des Staates enden mit der Feststellung, daß der Staat als Integrationsprozeß „ist". Smend glaubt damit sein Ziel erreicht zu haben, den Staat als „realen Willensverband" und als „Sinneinheit reellen geistigen Lebens"[104]) nachzuweisen. Die wahre Problematik der Staatstheorie Smends entsteht freilich erst aus der Notwendigkeit, die Existenz überindividueller realer Sinneinheiten grundsätzlich darzutun. Diesem Fragenkreis wendet sich Smend nicht zu. Doch deuten mehrere Äußerungen in „Verfassung und Verfassungsrecht" an, welche philosophische Lehre vom geistigen Sein über die Kulturphilosophie Litts hinaus dem Staatsbegriff der Integrationslehre zugrundegelegt ist.
So erklärt Smend etwa die „phänomenologische Struktur" des Einheitsgefüges der Sinnerlebnisse als ein „Ineinander individuellen und überindividuellen Lebens", das nicht über eine Objektivierung der Einzelseele oder der Sinnsysteme erfaßt werden kann.[105]) In dem gleichen Zusammenhang bezeichnet Smend den Einzelnen, die Gemeinschaft und den objektiven Sinnzusammenhang nicht als isolierte Elemente, sondern „als Momente einer dialektischen

[104]) Vgl. a. a. O., S. 127, 131 und 136.
[105]) A. a. O., S. 126.

Zusammenordnung".[105]) Das bedeutet, daß Smend das mit dem Integrationsprozeß identische Einheitsgefüge der Sinnerlebnisse als ein Geistgebilde betrachtet, das zugleich Seinskategorien der Überindividualität und des personalen Lebens in sich vereinigt. Smend spricht das an anderer Stelle[106]) ausdrücklich mit den Worten aus, „daß die Struktur alles menschlichen Gruppenlebens zwei Elemente aus verschiedenen Welten als Momente in sich enthält. Einerseits das des persönlichen Lebens in seiner durch die soziale Beziehung gegebenen strukturellen Verschränkung, als das eigentlich zeitlich-reale; und andererseits das des Anteils am Reich des ideell-zeitlosen Sinnes. Ihre nur dialektisch zu verstehende Zusammenordnung darf nicht gelöst werden". Wenn Smend auch nicht leugnet, daß sich das Einheitsgefüge der Sinnerlebnisse verfestigen kann in Symbolen, Formen und Satzungen, so sieht er jenes „doch stets im Flusse, denn es ist nur wirklich, sofern es stets von neuem aktualisiert oder vielmehr neu hervorgebracht wird".[107]) Diese Vorstellungen von der Seinsstruktur des Staates erfahren in „Verfassung und Verfassungsrecht" nochmals eine klare Darstellung dadurch, daß Smend diejenige Grundform des geistigen Seins, in der nach seiner Ansicht der staatliche Integrationsprozeß „ist", sowohl vom geistigen Sein des Einzelmenschen als auch von dem ideellen geistigen Sein abgrenzt. Vom geistigen Sein des Einzelmenschen unterscheidet Smend die geistige Wirklichkeit des Staates durch deren Objektivität, d. h. Transpersonalität. Andererseits unterscheidet er das geistige Sein des Staates von ideellem Sinngehalt dadurch, „daß dieser in der Ebene ideeller Zeitlosigkeit oder Einmaligkeit liegt".[108]) Die Seinsstruktur des Staates erscheint auf diese Weise recht widersprüchlich beschrieben, soll sie doch einerseits verschieden sein vom Personalen und andererseits auch vom Zeitlosen, das zeitlos eben gerade wegen seiner Transpersonalität ist. Jedoch ist mit diesen Kriterien diejenige Grundform des geistigen Seins beschrieben, deren Bestehen seit Hegel Gegenstand einer philosophischen Lehre ist, der Theorie vom objektiven Geist. Unter diesem wird der übergreifende Lebenszusammenhang der Individuen verstanden, der mit dem personalen Geist die Lebendigkeit und mit dem ideellen Geist die Überindividualität gemeinsam hat.[109]) Litt dient diese Theorie vom objektiven Geist, um von deren Boden aus seine Kulturphilosophie zu entwickeln, insbesondere das Verschränkungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft aufzuzeigen.[110]) Auf dieser Grundlage steht vor allem die Lehre Litts vom Gesamterlebnis als einem (überindividuellen) Einheitsgefüge der (individuellen) Sinnerlebnisse[111]), so daß auch durch die ausdrückliche Übernahme der Littschen Struktur des Gesamterlebnisses in den Staatsbegriff Smends dessen philosophische Grundlage offengelegt ist.

Die Theorie vom objektiven Geist hat freilich eine zu große Wandlung durchgemacht, als daß der Staatsbegriff Smends in gleich nahe Beziehung zu jeder ihrer Ausformungen gebracht werden könnte. Sein philosophiegeschichtlicher

---

[106]) A. a. O., S. 138.
[107]) A. a. O., S. 132.
[108]) Siehe a. a. O., S. 167 und oben Anmerkung 105.
[109]) Vgl. dazu Hegel, Enzyklopädie, §§ 381 f. und 385 f., und Dilthey, Geschichtliche Welt, S. 208, sowie Nicolai Hartmann, Problem, S. 71 f.
[110]) Siehe Individuum und Gemeinschaft, S. 234 ff., insbesondere S. 257 ff. und S. 279 ff., sowie Mensch und Welt, S. 28 ff. und 232 ff.
[111]) Siehe oben S. 6 f.

Standort ist durch die Vermittlerrolle der Kulturphilosophie Litts festgelegt. Diese ist in engem entwicklungsgeschichtlichem Zusammenhang mit der Geistphilosophie Wilhelm Diltheys zu sehen.[112]) Die philosophische Reflexion des Staatsbegriffs der Integrationslehre hat sich darum vornehmlich den Besonderheiten zuzuwenden, die der Theorie Diltheys vom objektiven Geist zu eigen sind.

II. Die Theorie vom objektiven Geist vor Wilhelm Dilthey

Der Begriff des objektiven Geistes stammt von Hegel. Erst mit Hegel gibt es eine eigene Theorie vom objektiven Geist; denn das Prädikat „Theorie" ist nur solchen gedanklichen Systemen angemessen, die einzelne oder mehrere einen Gegenstand betreffende Gesetze bzw. Hypothesen einheitlich zusammenfassen.[113]) Gesetze oder Hypothesen zum objektiven geistigen Sein als solchem finden sich aber nicht einmal bei Aristoteles. Bei Hegel tritt eine Theorie vom objektiven Geist allerdings mit einem Male und in verhältnismäßig reifer Ausgestaltung in Erscheinung. Nicht nur, daß der Begriff des objektiven Geistes von Hegel stammt; Hegel liefert auch den ersten Ansatzpunkt für die nachidealistische Wesensbestimmung des objektiven Geistes.[114]) In der idealistischen Metaphysik Hegels selbst ist der objektive Geist allerdings in erster Linie ein fortgeschrittenes Entwicklungsstadium bei der Rückkehr des Weltgeistes zu sich selbst,[115]) indem dieser als Geist menschlicher Gemeinschaft und der Geschichte erstmals überindividuellen Gesetzen folgt. Diese Transpersonalisierung des Geistes vollzieht sich im Recht, in der Moralität und in der Sittlichkeit.[116]) Während die deutsche Aufklärung schon vor Hegel Staat und Recht als objektive Emanationen der Sittlichkeit der Individuen auffaßt und die historische Schule gleichzeitig mit Hegel, aber allein von den historischen Phänomenen der Sitte, des Staates, des Rechts und des Glaubens ausgehend, zur geistig-objektiven Wesensbestimmung der Gemeinschaften gelangt,[117]) kommt Hegel „durch eine eigene Art metaphysich-historischer Intuition"[118]) zur Erkenntnis eines allgemeinen vernünftigen Willens im Recht, in der Moralität sowie in den sittlichen Gemeinschaften von bürgerlicher Gesellschaft und Staat.[119]) An diesem Begriff des objektiven Geistes bei Hegel fällt zum ersten auf, daß er nicht alle überindividuelle Sinngefüge tragenden menschlichen Seinsbereiche umfaßt. Die Geistesgefüge der Kunst,[120]) der geoffenbarten Religion[121]) und der Philosophie[122]) machen den absoluten

---

[112]) Vgl. dazu bei Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 15. Aufl. 1957, S. 589 und 602.

[113]) Vgl. zu dieser Definition Emil J. Walter, Das Problem einer wissenschaftlichen Theorie von der Kultur, in Kultur und Norm, II. Bd. der Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung, 1957, S. 133.

[114]) Vgl. zum Folgenden Dilthey, Geschichtliche Welt, S. 148 ff., und Nicolai Hartmann, Problem, S. 197 ff.

[115]) Zu Begriff, Wesen und Entwicklung des Geistes bei Hegel siehe Hegel, Enzyklopädie, §§ 381 f. und 385 f.

[116]) Zum objektiven Geist und dessen Einteilung bei Hegel vgl. a. a. O., §§ 483 ff., 487.

[117]) Für die Rechtslehre bedeutsam geworden ist die mit dem Namen Friedrich Karl von Savignys verbundene historische Rechtsschule (siehe dazu Karl Larenz, Methodenlehre, S. 8 ff.).

[118]) Dilthey, Geschichtliche Welt, S. 150.

[119]) Siehe Hegel, Enzyklopädie, § 487.

[120]) Dazu a. a. O., §§ 556 ff.

[121]) Dazu a. a. O., §§ 564 ff.

[122]) Dazu a. a. O., §§ 572 ff.

Geist im Sinne Hegels aus, d. h. den Geist als die „ebenso in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität".[123]) Hegel gliedert also den Bereich des überindividuellen Geistes sehr wohl auf, aber nicht wie die Neue Ontologie Nicolai Hartmanns nach den Wirkungsweisen der Lebendigkeit (objektiver Geist) und der relativen Unveränderlichkeit anorganischer Materie (objektivierter Geist),[124]) sondern nach der Entwicklungsnähe des Weltgeistes zu seinem „An und für sich-Sein" hin. Die Beschränkung der gemeinschaftsgetragenen Sinngefüge auf die Bereiche von Recht, Moralität und Sittlichkeit hätte jedoch Hegel nicht daran gehindert, die ontische Struktur der menschlichen Gemeinschaften und des Getragenseins überindividueller Sinngefüge durch die Gemeinschaften zu analysieren. Diese Unterlassung ist das zweite und hier bedeutsame Kennzeichen der Theorie Hegels vom objektiven Geist. Der Grund für die Vernachlässigung der Gemeinschaftsstruktur dürfte allein darin liegen, daß die Geistmetaphysik Hegels eine ideelle Konstruktion der geschichtlichen Welt ist und deshalb nur die geistige Existenz der Gemeinschaften in ihr Blickfeld aufnimmt. Die menschlichen Gemeinschaften selbst sind nur soweit in die Betrachtungen mit einbezogen, als sie dem Geist überindividuelle Entfaltungsmöglichkeiten bieten. Dagegen erfahren weder sie selbst noch das Aufruhen des Geistes auf ihnen eine Analyse ihrer ontischen Struktur. Zieht man von der Hegelschen Theorie allerdings das idealistische Element der Entwicklung eines geistigen Gesamtprinzips ab, so ist in ihr für die Theorie vom objektiven Geist bereits das angelegt, was — von einem methodischen Anliegen her — Dilthey in die Philosophie eingebracht hat. Hegel war es, der „den lebenden Geist im großen an seinen Grundphänomenen auf allen Geistesgebieten erstmalig philosophisch faßte und sein Eigenleben neben dem lebenden Geist im kleinen, oder auch über ihm aufzeigte."[125]) Die von Nicolai Hartmann [126]) geforderte Scheidung dieser auf echtem Schauen beruhenden Entdeckung von dem „Entdeckerirrtum" metaphysischer Spekulation ist in der Geschichtsphilosophie Diltheys bereits durchgeführt. Diese stellt die nächste bedeutende Stufe in der Entwicklung der Theorie vom objektiven Geist dar.

III. Die Theorie vom objektiven Geist bei Wilhelm Dilthey

Die Würdigung der Philosophie Diltheys erfolgt in der Literatur vornehmlich unter dem Gesichtspunkt, was Dilthey für die m e t h o d i s c h e Grundlegung der Geisteswissenschaften geleistet hat, während die Frage nach dem Beitrag Diltheys zur O n t o l o g i e zurücktritt.[127]) Der Grund dafür ist nicht in einer unterschiedlichen Aktualität beider Problemkreise zu sehen, als vielmehr in dem Umstand, daß die ontologische Problematik in der methodischen als Vorfrage impliziert ist. Gerade die Philosophie Diltheys erweist besonders augenfällig das methodologische Prinzip, daß die Erkenntnismethode wenigstens durch eine Hypothese über den Erkenntnisgegenstand bestimmt ist. Da diese Abhän-

---

[123]) A. a. O., § 554.
[124]) Vgl. Anmerkung 109.
[125]) Nicolai Hartmann, Problem, S. 197 ff.
[126]) A. a. O.
[127]) Vgl. Julius Stenzel, Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart, in Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 33 (1934); Gerhard Lehmann, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, 1943, S. 129 ff.

gigkeit nicht auch in umgekehrter Richtung verläuft, steht nichts entgegen, im Rahmen der anstehenden Erörterung die Aussagen Diltheys zum Gegenstand der Geisteswissenschaften allein zu betrachten und von den methodischen Lehren an dieser Stelle nur soviel vorauszuschicken, als das Verständnis der ersteren es erfordert.[128])

Die methodische Aufgabe, die sich Dilthey stellt, ist in bewußter Anlehnung an Kant eine „Kritik der historischen Vernunft".[129]) Dilthey wählt den gleichen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt wie Kant, wonach die Welt eine Schöpfung des wahrnehmenden Subjekts ist. Trotzdem soll ein objektives Wissen von ihr entstehen. Die Lösung dieses Problems für den Bereich der geistig-historischen Welt sucht Dilthey in seiner vernunftkritischen Verstehenslehre. Sie ist geprägt durch die Ablehnung einerseits aller transzendenten Vorstellungen, insbesondere der vom christlichen Jenseitsglauben getragenen dualistischen Metaphysik, andererseits des rationalistischen Vertrauens auf die Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft. Dilthey fordert das Verstehen des geschichtlichen Lebens aus sich selbst. Er rechtfertigt diese Methode mit der Überlegung, daß die historische Wirklichkeit L e b e n ist und deshalb nicht allein rational, sondern nur mit der Gesamtheit der Gemütskräfte, durch eine Bewegung von Leben zu Leben, erfaßt werden kann. Die Beschäftigung mit dem ganzen Menschen zwingt nach Ansicht Diltheys dazu, die Mannigfaltigkeit menschlicher Kräfte zu betrachten. Das gelingt nur, wenn die Erkenntnisbeziehung selbst in das ursprüngliche Lebensverhältnis eingegliedert wird und die nur betrachtend-nachgehenden V e r s t a n d e s begriffe zu L e b e n s begriffen werden, die dank ihrer eigenen prägenden Macht das Leben mitgestalten. Insoweit bleibt der Verstehensbegriff in den Werken Diltheys einheitlich und unverändert. In der ersten Schaffensperiode Diltheys trug der Begriff jedoch eine Wendung zur psychologischen Interpretation der Lebensäußerungen hin, da sich der Blick primär auf das die Geistobjektivationen hervorbringende seelisch-geistige Wesen richtete, während in der zweiten Periode Dilthey dann den entscheidenden Schritt zur selbständigen methodischen Grundlegung der Geisteswissenschaften tat, indem er nun die sinnhaften Werke aus sich selbst heraus in ihren objektiven Sinnbezügen zu erfassen suchte und damit im Bereich der Geisteswissenschaften die Psychologie durch die Hermeneutik ersetzte.

Zugleich mit der Reinigung der Geisteswissenschaften von psychologischen Interpretationselementen mußte die Theorie vom objektiven Geist zu einer Lehre vom reinen Geist werden, ja auf Grund der bereits angesprochenen Dependenz der Erkenntnismethode vom Erkenntnisgegenstand mußte der methodischen Klärung eine strenge ontologische Scheidung zwischen seelischem Einzelbewußtsein und objektivem Geist vorausgehen. Um diesen unlösbaren Zusammenhang der Lehren vom hermeneutischen Verstehen und vom objektiven Geist voll sichtbar werden zu lassen, muß der Verstehensbegriff noch weiter erläutert werden.

Dilthey bestimmt das Verstehen näher durch eine Gegenüberstellung des Erlebens. Das Erlebnis ist immer etwas Einzelnes und Einmaliges, das keine allgemeinen Aussagen über das Leben ermöglicht; im Erleben wissen wir

[128]) Zum Folgenden vgl. Dilthey (Geschichtliche Welt) sowie Stenzel (a. a. O.) und Friedrich Bollnow (Dilthey — Eine Einführung in seine Philosophie, 1936).

[129]) Dilthey, a. a. O., S. 191.

immer nur ein Singulares, unser eigenes Leben. „Es bleibt ein Wissen von einem Einmaligen, und kein logisches Hilfsmittel kann die in der Erfahrungsweise des Erlebens enthaltene Beschränkung auf das Einmalige überwinden. Das Verstehen erst hebt die Beschränkung des Individualerlebnisses auf." Wie sich das Verstehen „auf mehrere Menschen, geistige Schöpfungen und Gemeinschaften erstreckt, erweitert es den Horizont des Einzellebens und macht in den Geisteswissenschaften die Bahn frei, die durch das Gemeinsame zum Allgemeinen führt."[130]) Das Verstehen beginnt mit der Erkenntnis des Allgemeinen im geschichtlichen Leben.[131]) Es ist deshalb überhaupt nur unter den zwei Voraussetzungen möglich, daß im Leben ein Allgemeines vorhanden ist, das zudem noch vom aufnehmenden Subjekt erkannt werden kann. Beides bringt das Medium des objektiven Geistes zustande. Die „Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich. Das Subjekt des Wissens ist hier eines mit seinem Gegenstand, und dieser ist auf allen Stufen seiner Objektivation derselbe."[132]) Der hermeneutische Verstehensbegriff ist also auf die Lehre vom objektiven Geist gegründet. Umgekehrt kann von dem empirischen Nachweis des hermeneutischen Verstehens auf die Existenz seines Mediums, des objektiven Geistes geschlossen werden.

Die nähere Beschreibung der Diltheyschen Theorie vom objektiven Geist ist sehr leicht gemacht. Zwar hat die Theorie vermöge ihrer methodischen Bedeutung in den Schriften Diltheys allenthalben Niederschlag gefunden; doch gibt Dilthey auch eine kurze repräsentative Definition, die wörtlich wiedergegeben werden soll. Sie lautet „Ich verstehe unter ihm (dem objektiven Geist, Anm. d. Verf.) die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat. In diesem objektiven Geist ist die Vergangenheit dauernde beständige Gegenwart für uns. Sein Gebiet reicht von dem Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs zum Zusammenhang der Zwecke, den die Gesellschaft sich gebildet hat, zu Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaften und Philosophie."[133])

In dieser Definition treten die konstitutiven Neuerungen gegenüber der Hegelschen Theorie vom objektiven Geist deutlich hervor.[134]) Es sind die das Denken der Aufklärung fortführende Ablehnung der idealistischen Metaphysik und die dadurch bedingte realistische Konstruktion des objektiven Geistes allein aus der Wirklichkeit der Geschichte. Während Hegel die den Geist tragenden Gemeinschaften aus dem allgemeinen vernünftigen Willen metaphysisch konstruiert, geht Dilthey von der Realität des Lebens aus und analysiert nur das Gegebene. Die Los-

---

[130]) A. a. O., S. 141.

[131]) Auf die Unterteilung des Verstehens in ein elementares und höheres braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden. Das elementare Verstehen stellt eine Beziehung her zwischen einer einzelnen Äußerung und ihrer Bedeutung, das höhere zwischen einer Mehrheit aus sich selbst nicht verstehbarer Äußerungen und ihrer Bedeutung. In beiden Fällen wird also das einzelne in seiner allgemeinen Bedeutung erfaßt.

[132]) A. a. O., S. 191. Zur Geschichte des Gedankens vom gemeinsamen geistigen Medium aller Individuen vgl. bei Nicolai Hartmann, Problem, S. 182.

[133]) A. a. O., S. 208.

[134]) Vgl. dazu Dilthey selbst (a. a. O., S. 150).

lösung des objektiven Geistes von idealistischer Konstruktion zwingt andererseits dazu, ihn allein in der Wirklichkeit der Geschichte zu begründen, wodurch er infolge des in jeder Zeitepoche ganz bestimmten und singularen Charakters der Gemeinschaften die Eigenschaft der lebendigen Einmaligkeit erhält. Dadurch ist der objektive Geist scheinbar bereits so genau erkannt und beschrieben wie später in der Geistontologie Nicolai Hartmanns, nach der der Bereich des objektiven Geistes in der zwar überindividuellen, aber realen Lebendigkeit gelegen ist.[135]) Bei näherem Zusehen weist aber die Theorie Diltheys in zwei wesentlichen Punkten noch Unklarheiten auf.

Zum ersten trennt Dilthey nicht klar genug zwischen dem Geist und seinen Manifestationen in der äußeren Welt. Das erweist deutlich die oben wiedergegebene Definition, in der Dilthey den objektiven Geist mit den Formen gleichsetzt, „in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat." Andere Stellen bei Dilthey legen zwar den Schluß nahe, daß die genannte Gleichsetzung nur ein Versehen war. So spricht Dilthey einmal von der äußeren Wirklichkeit des Geistes, die „eine Realisierung des Geistes in der Sinnenwelt vom flüchtigen Ausdruck bis zur jahrhundertelangen Herrschaft einer Verfassung oder eines Rechtsbuches" ist.[136]) Die gleiche Scheidung von Geist und Geistmanifestation kommt in der Feststellung zum Ausdruck, daß „das Individuum, die Gemeinschaften und die Werke, in welche Leben und Geist sich hineinverlegt haben", das äußere Reich des Geistes bilden.[136]) Jedenfalls aber greift Dilthey das — für die Einsicht in die Seinsstruktur der Sozietäten und des Staates bedeutsame — Problem des Verhältnisses von Geist und äußerer Wirklichkeit des Geistes nicht auf.

Die zweite Unklarheit in den Lehren Diltheys zum objektiven Geist betrifft die äußere Wirklichkeit und als Folge davon die Seinsweise des Geistes. Dilthey nimmt keine Unterteilung der Manifestationen des Geistes vor. Für ihn gibt es nur eine einheitliche „Objektivation des Lebens", die sowohl das gesprochene Wort, Gebärden, Höflichkeitsformeln, Lebensstil und Formen des Verkehrs sowie historische Taten, Sitte, Recht, Staat, Religion und Wissenschaft als auch Kunstwerke, Verfassungsurkunden und Rechtsbücher umfaßt.[137]) Er beschäftigt sich daher ebensowenig mit verschiedenen Wirkungsweisen des überindividuellen Geistes im Lebenszusammenhang einerseits und in der zeitlosen Idealität andererseits. Die Erörterung beider Fragen ist für Dilthey auch gar nicht veranlaßt, da es ihm allein um die methodische Grundlegung der Geisteswissenschaften geht; Probleme des geistigen Seins erörtert er nur soweit, als es methodologisch gefordert ist. Dilthey sucht nach der Methode, wie das objektive Sinngefüge in den geistgeprägten Äußerungen zu erkennen ist. Für ihn ist es deshalb gleichgültig, ob die Manifestationen unveränderlich oder mit dem Lebensstrom wandelbar sind; denn auch bei der mit dem Vorgang des Lebens sich umschaffenden Manifestation ist sein Augenmerk auf die geistige Bedeutung in einem bestimmten Augenblick gerichtet. Ganz anders zielt die ontologische Fragestellung auf die Struktur der Manifestation und deren Wandlungsfähigkeit ab. Der Diltheysche Begriff der „Geschichtlichkeit" gilt daher auch für die in leblosen Objektivationen fixierten Geistgehalte, da er nicht die Wandelbarkeit der Geistobjektivationen, son-

[135]) Vgl. Anmerkung 109.
[136]) A. a. O., S. 146.
[137]) Siehe a. a. O., S. 146, 208.

dern nur die historische Singularität jedes Sinngefüges zum Ausdruck bringen will.[138]) Für die Zwecke der Staatslehre allerdings bedarf eine Theorie vom objektiven Geist einer Durchgestaltung in dieser Richtung. Hier gilt es, die ontische Wirkungsweise des staatlichen Geistbereichs strukturell zu erkennen.

Litt (für seine Kulturphilosophie) und Smend (für seine Staatstheorie) vermochten gleichwohl bereits auf Dilthey aufzubauen. Es war für sie offensichtlich eine Selbstverständlichkeit, daß die Gesellschafts- bzw. Staatslehre nur die lebendigen Geistträger zum Gegenstand hat. Andererseits findet sich bei Litt und Smend nichts, was als Fortbildung der Diltheyschen Lehre über die Seinsstruktur überindividueller Geistgebilde angesehen werden könnte. Die Unklarheiten dieser Lehre haften auch dem Staatsbegriff der Integrationslehre an. Das gilt vor allem für das Verhältnis des Geistes zu den ihn tragenden Manifestationen. Dabei hätte gerade in der Staatstheorie das Manifestationsproblem nach einer Lösung verlangt, da an ihm bereits die organische Staatslehre gescheitert war, indem sie zwar eine Zusammenordnung überindividuellen Geistes und lebendiger Träger erkennen zu müssen glaubte, aber nur mit der Fiktion eines transpersonalen Organismus des Staates zu erklären suchte. Die Staatslehre erhält auch von Dilthey nur einen entscheidenden Anstoß, noch nicht aber eine exakte Theorie von der ontischen Struktur des Staates. Die Problematik des Staatsbegriffs der Integrationslehre, die in den folgenden Überlegungen angedeutet werden soll, hat zum überwiegenden Teil darin ihren Grund.

C. Die Problematik der Integrationslehre und ihrer philosophischen Grundlage

I. Die Problematik des Staatsbegriffs der Integrationslehre

Auf die Problematik am Staatsbegriff Smends macht zu einem guten Teil bereits die Polemik Kelsens gegen die Integrationslehre aufmerksam. Zu einem anderen Teil regt auch der Vergleich mit dem gesicherten Gedankenbestand älterer Staatslehre zu einer Kritik am Staatsbegriff Smends an. Im übrigen bewirkt die bewußte Beschränkung von „Verfassung und Verfassungsrecht" auf die bloße Skizzierung einer Staatstheorie naturgemäß, daß die Darstellung des Staatsbegriffs bei Smend in einigen Punkten zumindest mißverständlich ist und nach einer Auslegung verlangt.

1. Die Staatsangehörigen als geschlossener Kreis

Ein erstes Bedenken gegenüber dem Staatsbegriff der Integrationslehre hat sich speziell dagegen zu richten, daß Smend sich nicht vollständig von den Lehren der sogenannten Zwei-Seiten-Theorie Georg Jellineks[139]) zu lösen vermag, nach der eine Kongruenz zwischen dem Staat als realem Verband und dem Staat als Rechtsbegriff bestehen soll.[140]) Smend vertritt — wie bereits dargelegt —[141]) die Auffassung, daß der das staatliche Sinngefüge tragende geschlossene Kreis mit der Zahl der Staatsangehörgen im Rechtssinne übereinstimmt. So betont er ausdrücklich, daß „an der Tatsächlichkeit des Staates

[138]) Auch Hans Freyers „Theorie des objektiven Geistes" (2. Aufl. 1928) stellt lediglich auf die nicht lebendigen Objektivationen des Geistes ab.
[139]) Zu dieser Theorie siehe bei Kelsen, Staatsbegriff, S. 114 ff.
[140]) Vgl. dazu bei Kelsen, a. a. O., S. 121 ff.
[141]) Siehe oben S. 8 f. Dort auch bereits zum Folgenden.

als des Verbandes der ihm rechtlich Angehörenden" nicht zu zweifeln sei.[142]) Gegen die Identifizierung von soziologischem und juristischem Staatsbegriff hat Kelsen bereits in seiner 1922 erschienenen Schrift „Der soziologische und der juristische Staatsbegriff" Stellung bezogen, indem er zum ersten grundsätzlich Dauer und Festigkeit einer auf Wechselwirkung beruhenden geschlossenen Gruppe bezweifelte und zum zweiten es als eine Fiktion erklärte, daß „die zur juristischen Einheit des Staates zusammengefaßten Individuen — darunter Kinder, Wahnsinnige, Schlafende, und solche, denen das Bewußtsein dieser Zugehörigkeit gänzlich fehlt — in einer s e e l i s c h e n Wechselwirkung stehen, die die innige Verbindung eines soziologischen Verbandes darstellt".[143]) Kelsen knüpft daran die Folgerung, daß der Staat als soziales Gebilde überhaupt nicht bestehe und der Staatsbegriff nur juristisch gebildet werden könne. Smend nimmt gleichwohl an, daß die im Rechtssinne zum Staat Gehörenden einen geschlossenen Kreis im Sinne der Littschen Strukturanalyse bilden. Die Begründung, die Smend seiner Auffassung gegenüber den Argumenten Kelsens gibt, ist bereits wiedergegeben.[144]) Sie kann aber nur zum Teil befriedigen.

Hinzunehmen ist allenfalls, was Smend unter Rückgriff auf Litt zum Problem von Dauer und Festigkeit des geschlossenen Kreises der Staatsbürger sagt. Litt hatte bereits gezeigt, daß sich der geschlossene Kreis über die untereinander in allseitigem und unmittelbarem Wechselbezug stehenden Individuen hinaus mit Hilfe der indirekten Lebensbeziehungen durch ein oder mehrere vermittelnde Glieder hindurch ausdehnt (sogenannte simultane soziale Vermittlung). Kelsen lehnt in der Erwiderungsschrift auf „Verfassung und Verfassungsrecht"[145]) auch noch die Annahme Smends ab, daß die Staatsbürger im Rechtssinne einen solchen geschlossenen Kreis zweiten Grades im Sinne Litts bilden. Nach Ansicht Kelsens ist nicht einzusehen, warum der reale Lebenszusammenhang zweiten Grades „sich n u r auf Angehörige eines und desselben Staates beschränken, nicht Angehörige verschiedener, sei es räumlich, sei es zeitlich auseinanderfallender Staaten verbinden soll".[146]) Diesem Einwand ist freilich entgegenzuhalten, daß eine Reihe von Faktoren, allen voran die Herrschafts- und Rechtsunterworfenheit der Staatsangehörigen, geeignet sind, diese zu einem geschlossenen Kreis zu integrieren, soweit sie überhaupt einer Integration zugänglich sind.[147]) Im übrigen bedarf dieses Problem noch einer eingehenderen Erörterung im Zusammenhang mit der anderen Frage, ob die Theorie vom objektiven Geist imstande ist, die sich vielfach überlagernden Gemeinschaften voneinander abzugrenzen.

Die Ausführungen Smends können dagegen insoweit nicht befriedigen, als sie sich befassen mit dem Fehlen eines aktuellen Staatsbewußtseins bei Kindern,

---

[142]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 134.

[143]) Staatsbegriff, S. 8 ff. und 121 ff.

[144]) Oben S. 8 f.

[145]) Der Staat als Integration. Zur Betrachtung des Staates als eines geschlossenen Kreises siehe dort S. 33 ff.

[146]) Integration, S. 36 f.

[147]) Smend weist — freilich in anderem Zusammenhang — mit Recht darauf hin, daß die rechtliche Zugehörigkeit zu einem Staat eine starke tatsächliche Einordnung bedeute (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 134). Kelsen folgert aus dieser Bemerkung Smends, daß die Integrationslehre den Staatsbegriff eben doch rechtlich begründe (Integration, S. 41). Dabei dürfte aber Kelsen übersehen, daß jener Satz Smends auf die (nicht juristische) Integrationswirkung des Rechts abstellt.

Wahnsinnigen, Schlafenden und solchen, die überhaupt kein Zugehörigkeitsbewußtsein haben. Auf Litt kann sich Smend bei dieser Frage nicht stützen, da sich dieser überhaupt nicht damit beschäftigt. Smend erklärt die Tatsache der freiwilligen und naturbedingten Passivität vieler Staatsbürger dadurch für unbeachtlich, daß er von dem Erfordernis eines aktuellen Staatserlebnisses absieht und beim vernunftlosen Staatsbürger sogar die fiktive rechtliche und tatsächliche Zuordnung zur staatlichen Gemeinschaft genügen läßt.[148]) Solchen Konstruktionen muß sich gerade die nachidealistische Theorie vom objektiven Geist versagen, die in konsequenter Weise nur auf dem empirisch Erschlossenen und Faßbaren aufbauen kann. Kelsen ist deshalb darin zuzustimmen, daß der Kreis der Staatsangehörigen im Rechtssinne in keinem Augenblick identisch ist mit dem geschlossenen Kreis der das staatliche Sinngefüge tragenden Individuen. Daraus kann freilich nicht, wie das bei Kelsen geschieht, gefolgert werden, daß der Staatsbegriff Smends im ganzen unhaltbar ist. Es soll lediglich gesagt sein, daß er insoweit mit einer Problematik behaftet ist, als er den das staatliche Sinngefüge tragenden geschlossenen Kreis mit dem Kreis der Staatsbürger im Rechtssinne gleichsetzt.

2. Die Momente des Integrationsprozesses

Die zentrale Wesensbestimmung des Staates gibt Smend zu Beginn des vierten Abschnitts der staatstheoretischen Grundlegung von „Verfassung und Verfassungsrecht". Er erklärt dort[149]) die Integration als den grundlegenden Lebensvorgang des Staates und bestimmt sie als einen Prozeß dauernder geistiger Bewältigung und Weiterbildung in „einzelnen Lebensäußerungen, sofern sie Betätigung eines geistigen Gesamtzusammenhanges sind, und in den noch wichtigeren Erneuerungen und Fortbildungen, die lediglich diesen Gesamtzusammenhang selbst zum Gegenstand haben". Der Aufbau von „Verfassung und Verfassungsrecht" deutet darauf hin, daß Smend diese Aussage als zusammenfassende und verbindliche Definition des Integrationsprozesses gemeint hat. Wenn jedoch das Wesen des Integrationsprozesses lediglich in der so beschriebenen Wirklichkeit bestünde, hieße das, daß er gleichbedeutend mit der Selbstgestaltung geschichtlichen Geistes wäre. Deutet Smend aber an jener Stelle schon mit einem Wort an, daß der Integrationsvorgang auch ein Prozeß „dauernden Neuerlebtwerdens" des Staates ist, so betont er im Abschnitt über die sachliche Integration[150]) weiter, daß „die Realisierung aller ideellen Sinngehalte" die Gemeinschaft „steigert, bereichert, festigt, ja begründet", indem der einzelne vermöge „des Erlebnisses dieser Wertfülle oder einzelner Momente daraus als Wesensmomente staatlich integriert wird."[151]) In demselben Zusammenhang spricht Smend dann noch ausdrücklich davon, daß der Staat mit der Sinnverwirklichung identisch sei[152]) und die Wirklichkeit einer geistigen Lebensgemeinschaft habe „vermöge aller Sinngehalte, die diese Gemeinschaft konstituieren".[153]) Dadurch kommt zum Ausdruck, daß Smend nicht allein die Selbstgestaltung des geschichtlichen Geistes, sondern auch die gei-

[148]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 134, und dazu Kelsen, Integration, S. 41 ff.
[149]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 136. Ein Teil der Stelle ist oben S. 18 f. wörtlich wiedergegeben.
[150]) A. a. O., S. 160 ff.
[151]) A. a. O., S. 160 und 162.
[152]) A. a. O., S. 160.
[153]) A. a. O., S. 161.

stige Formung der Gemeinschaft als ein Moment des Integrationsprozesses betrachtet. Es hieße Smend gründlich mißverstehen, wollte man sich nur an bestimmte Definitionen klammern und die Wesensbestimmung des Staates nicht aus dem ganzen ersten Teil von „Verfassung und Verfassungsrecht" über die staatstheoretische Grundlegung verstehen. Der tiefere Grund, warum Smend die geistige Formung staatlicher Gemeinschaft nicht in die Definition des Integrationsprozesses mitaufgenommen hat, dürfte wohl darin zu suchen sein, daß er sich in der staatstheoretischen Grundlegung der Integrationslehre nicht von Litt freigemacht, sondern im Gegenteil sogar die Darstellungsweise Litts nachvollzogen hat. Und Litt hatte das Moment der Selbstgestaltung des geschichtlichen Geistes in der Gemeinschaft und das der geistigen Formung der Gemeinschaft getrennt beschrieben, indem er die Sozialität des Sinnerlebens gesondert von der Struktur des Gesamterlebnisses behandelt.[154]) Der Integrationsprozeß des Staates hat auf diese Weise von Smend keine zusammenfassende Definition erfahren.

3. Die Einheit des Integrationssystems als empirischer Befund

Nachdem die vorausgehenden Überlegungen zu dem Ergebnis führten, daß der Integrationsprozeß aus zwei Momenten besteht, aus der Selbstgestaltung des überindividuellen lebendigen Geistes in der Gemeinschaft einerseits und aus der geistigen Formung der Gemeinschaft durch eben denselben Geist andererseits, ist die staatstheoretische Grundlegung der Integrationslehre auch in einem anderen Punkte nicht mehr als zureichend zu betrachten.
Smend lehrt, daß die Integrationsfaktoren des Staates nur begrifflich getrennt werden können in einen persönlichen, einen funktionellen und einen sachlichen Typ, daß sie dagegen in der Realität stets eine Einheit bilden. Zu dieser These kommt Smend allein auf Grund empirischer Beobachtung der realen staatlichen Integrationsvorgänge, ohne daß er in der realen Einheit des Integrationssystems eine ontische Strukturgesetzlichkeit aufzuzeigen vermöchte.[155]) Eine tiefere Einsicht in die Seinsstruktur des Staates kann sich damit schon grundsätzlich nicht zufrieden geben. Dazu kommt noch ein weiteres. Die bisherigen Erörterungen haben bereits ergeben, daß die Sozialität des Sinnerlebens in der Kulturphilosophie Litts und die sachliche Integration in der Staatstheorie Smends das gleiche bedeuten.[156])
Darüber hinaus wurde eben festgestellt, daß die sachliche Integration als geistige Formung der Gemeinschaft eines der beiden Momente des Integrationsprozesses ausmacht. Ebenso konnte andererseits bereits die Identität der beiden formalen Typen persönlicher und funktioneller Integration bei Smend mit der sozialen Verschränkung im Erleben bei Litt aufgezeigt werden.[157]) So liegt die Annahme nahe, daß soziale Verschränkung und formale Integrationstypen demjenigen Vorgang innerhalb des Integrationsprozesses zugehören, in dem sich das staatliche Sinngefüge gestaltet. Das bedeutet, daß formale und sachliche Integrationsfaktoren in demselben Verhältnis zueinander stehen wie die beiden Momente des Integrationsprozesses. Dann beruht aber die Einheit des Integrationssystems auf derselben ontischen Gesetzlichkeit wie

---

[154]) Vgl. oben S. 6 f.
[155]) Siehe oben S. 12.
[156]) Oben S. 17 ff.
[157]) Oben S. 16 f.

der Aufbau des Integrationsprozesses aus der Selbstgestaltung des geschichtlichen Geistes und der geistigen Formung der Gemeinschaft. Smend hat sich mit dieser Frage nicht beschäftigt.

4. Die Vielheit der Geistgemeinschaften und die Abgrenzbarkeit der staatlichen Gemeinschaft

Die staatstheoretische Grundlegung der Integrationslehre widmet sich zwar eingehend dem Nachweis, daß die Struktur des geschlossenen Kreises geeignet ist, alle Staatsangehörigen im Rechtssinne zu umgreifen. Dagegen befaßt sich Smend nicht mit der ebenso bedeutsamen Frage, ob der geschlossene Kreis des Staates klar genug abgegrenzt werden kann gegenüber geschlossenen Kreisen anderer Staaten und sonstiger Gemeinschaften. Eine Äußerung Smends zu diesem Punkte wäre schon deshalb vonnöten gewesen, weil Litt seine die Integrationslehre anregende Strukturanalyse der Gemeinschaft für den konkreten Fall des Staates nicht durchgeführt hat. Smend konnte darum keinesfalls davon ausgehen, daß die Abgrenzbarkeit des Staates als eines geschlossenen Kreises anerkannt ist.

Soweit ersichtlich, ist sich freilich die staatstheoretische Literatur, die nicht einem ausschließlich juristischen Staatsbegriff anhängt, darin einig, daß der Staat eine gegen andere Sozietäten abgegrenzte Verbandseinheit ist.[158]) Kelsen indes hält der Integrationslehre entgegen, daß die Bildung des geschlossenen Kreises nicht an den personalen, territorialen und temporalen Grenzen des Staates haltmache.[159]) Und es ist Kelsen jedenfalls insoweit zuzustimmen, als er in dieser Richtung eine Problematik des Staatsbegriffs der Integrationslehre sieht. Es bestehen zugegeben Bereiche des überindividuellen Geistes, die über eine einzige staatliche Gemeinschaft hinausgehen oder nur einen Teil der Individuen derselben erfassen. So greift die deutsche Sprachgemeinschaft einerseits über Deutschland hinaus und erfaßt andererseits nur einen Teil der schweizer Staatsbürger. Ähnlich wie mit der Sprache verhält es sich mit anderen Geistgebieten, z. B. der Sitte, den herrschenden Wertungen und der Moral, der Erziehung und Bildung, der Weltanschauung und Religion; ja sogar die geistgeformten Gemeinschaften des Volkes und der Nation[160]) decken sich nicht immer mit einer bestimmten staatlichen Gemeinschaft. Gerade vom Standpunkt der Theorie vom objektiven Geist aus ist die vielfältige Gliederung der Gemeinschaften selbstverständlich. Dilthey weist dazu ausdrücklich darauf hin, daß der objektive Geist von dem Prinzip der Individuation durchwirkt ist und daher in sich eine Gliederung enthält, „welche von der Menschheit bis zu Typen engsten Umfanges hinabreicht".[161]) Auf diese

---

[158]) Vgl. etwa die sogenannte Drei-Elemente-Lehre Georg Jellineks, die von drei Richtungen her (teleologische Verbandseinheit, Staatsgebiet und staatliche Herrschermacht) gerade die Abgrenzbarkeit des Staates von anderen sozialen Erscheinungen zeigen will (Allgemeine Staatslehre, S. 178 ff.). Zwar spricht Georg Jellinek der Gesellschaft eine Geschlossenheit und Abgrenzung nach außen sowie eine innere Einheit ausdrücklich ab, beansprucht aber für den Staat trotzdem diese Eigenschaften (a. a. O., S. 154). Vgl. ferner die Definitionen Nawiaskys vom Staat als Idee und als sozialer Erscheinung (Grundlegung, S. 40 und 46). Zu dem Versuch, den Staat von einem Normativ-, Imparativ-, Material- und Finalmoment her als Einheit zu bestimmen, siehe bei Kindt-Kiefer, Über die Fundamentalstruktur des Staates, 1940, S. 61 ff.

[159]) Integration, S. 37.

[160]) Im Sinne von Nawiasky (Allgemeine Staatslehre, Staatsgesellschaftslehre I, S. 13 ff.).

[161]) Geschichtliche Welt, S. 151. Die Gliederung der Gesellschaft auf Grund von Wertschichten beschreibt Othmar Spann (Staat, S. 201 ff.).

Weise muß eine Vielfalt sich überlagernder und überschneidender Geistgemeinschaften bestehen. Die Geschlossenheit der staatlichen Gemeinschaft ist demgegenüber erst nachzuweisen.

5. Die Frage nach der Seinsweise des Staates

Smend nimmt die Wesensbestimmung des Staates unter zwei Gesichtspunkten vor. Zum ersten stellt er „der rein normativen juristischen Begriffsbildung" eine „Wirklichkeitsbetrachtung" des Staates entgegen.[162]) Zum zweiten beschreibt er die geistige Wirklichkeit des Staates näher als einen Integrationsprozeß. Die staatstheoretische Grundlegung der Integrationslehre erweckt damit den Anschein, als bestimme sie sowohl die Seinsweise als auch die Seinsstruktur des Staates. In der Tat formuliert Smend seine Aufgabe in diesem Sinne, wenn er sagt: „Diese Wirklichkeit (des Staates, Anm. d. Verf.) bedarf der Verteidigung gegen die Zweifel, die gegen sie geltend gemacht sind, und alsdann der näheren Bezeichnung ihrer Struktur."[163]) Indessen wurde bereits dargelegt, daß Smend seinem Ziel, die Seinsstruktur des Staates aufzuzeigen, nur sehr unvollständig gerecht geworden ist.[164]) Zwar wollte Smend für die Gewinnung der staatsrechtlichen Methode nur daran anknüpfen, „daß der Staat als Integrationsprozeß ist". Diese Strukturerhellung des Staates genügte für Smend, um das integrierende Sinnverständnis der Staatsrechtslehre zu postulieren.[165]) Doch mußte der Annahme des staatlichen Intergrationsprozesses zuerst einmal die Erkenntnis und Begründung dessen ontischer Struktur vorausgehen. Daran fehlt es aber. Die Frage nach der Seinsstruktur des Staates verfolgt Smend nicht bis zum entscheidenden Punkt. Im echten Sinne ontologisch ist in „Verfassung und Verfassungsrecht" nicht die Integrationsbetrachtung, sondern allein die Wirklichkeitsbetrachtung des Staates. Von den Bedürfnissen der Staatstheorie her muß jedoch in zweifacher Hinsicht bezweifelt werden, daß die Frage nach der Seinsweise des Staates die richtige ontologische Fragestellung der Integrationslehre war.

Es soll zwar nicht außer acht gelassen werden, daß die Allgemeine Staatslehre Kelsens die Staatstheorie herausforderte, den Staatsbegriff in erster Linie auf die Realität oder Idealität des Staates hin zu bestimmen. Smend mußte sich zurecht dessen bewußt sein, daß eine Verneinung der Realität des Staates die Möglichkeit ausschließt, die Staatsverfassung anders als ideell zu begreifen und die staatsrechtliche Methode nicht auf die Begriffskonstruktion zu beschränken. Die differenziertere Frage nach der Seinsstruktur des Staates mag daher für Smend auf den ersten Blick in den Hintergrund verdrängt gewesen sein. Bei näherem Zusehen stellt sie sich aber als das für die staatsrechtliche Methode entscheidende Problem dar. Das offenbart gerade der Streit zwischen Smend und Kelsen um die Realität des Staates; denn dieser besteht zu einem beachtlichen Teil nur in terminologischen Gefechten. Während nämlich Smend den Realitätsbegriff nur für die natürlichen Dinge verwendet, bezeichnet Kelsen den gesamten Bereich des Geistes als real und beansprucht daher auch für seinen Staatsbegriff die Seinsweise der Realität.[166])

---

[162]) Siehe Verfassung und Verfassungsrecht, S. 132.
[163]) A. a. O., S. 131.
[164]) Oben S. 26.
[165]) Vgl. dazu oben S. 21 ff.
[166]) Vgl. Integration, S. 11.

Schon in Anbetracht dessen ist dem Streit um die Seinsweise des Staates nur sekundäre Bedeutung gegenüber der Frage nach der Seinsstruktur des Staates beizumessen. Ist die Seinsstruktur des Staates erkannt, so ist die ontische Wirkungsweise des Staates wesentlich genauer fixiert, und das gerade deshalb, weil es für die Lösung des Realitätsproblems der Staatslehre nicht genügt, den Staat dem Bereich des Geistigen zuzurechnen, sondern entscheidend darauf ankommt, welcher Grundform des Geistes der Staat als zugehörig zu betrachten ist. Die Grenze zwischen Realität und Idealität des Seienden verläuft mitten durch den Bereich des Geistigen. Das Realitätsproblem der Staatstheorie löst sich darum unter diesem Gesichtspunkt in eine Klarstellung der Begriffe „Realität" und „Idealität" auf. Dazu kommt noch als weiteres, daß das staatstheoretische Realitätsproblem erst einmal hätte abgegrenzt werden müssen von dem philosophischen Problem der Realitätsgegebenheit, das durch den Gegensatz von Realismus und Idealismus gekennzeichnet ist. Es ist auf den ersten Blick nicht klar, was die Wirklichkeitsbetrachtung des Staates innerhalb der Staatslehre zu tun haben soll mit der Frage, ob die Gegenstände unserer Wahrnehmung ein von unserem Bewußtsein unabhängiges Ansichsein haben, das wenigstens näherungsweise erkannt werden kann. Selbst wenn aber ein Zusammenhang zwischen beiden Problemkreisen bestände, hätte nach dem Stande heutiger Philosophie das Realitätsproblem des Staates der Einsicht in die ontische Struktur des Staates nachzustehen. Die Philosophie der Gegenwart steht dem Problem der Seinsweise des Seienden im wesentlichen neutral gegenüber und liefert zur Auseinandersetzung um dieses Problem auch keinen bedeutenden Beitrag mehr. Das tritt deutlich im sogenannten Neopositivismus zutage. Dessen Anliegen ist nur auf die Verifikation von Aussagen gerichtet. So betrachtet Rudolf Carnap jede wissenschaftliche Betrachtungsweise als neutral gegenüber dem philosophischen Problem der Realitätsgegebenheit.[167]) Er illustriert diese These durch folgendes Beispiel:[168]) „Wenn zwei Geographen, ein Realist und ein Idealist ausgeschickt werden, um die Frage zu entscheiden, ob ein an einer bestimmten Stelle in Afrika vermuteter Berg nur legendär sei, oder wirklich existiere, so kommen sie beide zu dem gleichen (positiven oder negativen) Ergebnis. Denn für den Begriff der Wirklichkeit in diesem Sinne — wir wollen ihn als e m p i r i s c h e W i r k l i c h k e i t bezeichnen — liegen in Physik und Geographie bestimmte Kriterien vor, die unabhängig von dem philosophischen Standpunkt des Forschers eindeutig zu einem bestimmten Ergebnis führen."[169]) Soweit der Neopositivismus gar die Gesamtheit der wahren Sätze auf die Naturwissenschaften beschränkt, findet er überdies überhaupt keinen Dialog mehr mit anderen philosophischen Systemen. Bezeichnend für diese Situation ist ein Satz aus dem Vorwort Ludwig Wittgensteins zu seinem Tractatus logico-philosophicus, der lautet: „Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind — oder doch ähnliche Gedanken — schon selbst einmal gedacht hat."

Aus diesen Überlegungen folgt, daß sich die Integrationslehre nicht darauf beschränken durfte, die Seinsweise des Integrationsprozesses zu bestimmen. Zwar mußte auch diese klargestellt werden; doch galt es an erster Stelle, die

---

[167]) Aufbau, S. 324 ff.

[168]) A. a. O., S. 325.

[169]) Zur Neutralität der sogenannten Konstitutionstheorie Carnaps gegenüber dem philosophischen Problem der Realitätsgegebenheit vgl. noch Carnap, a. a. O., S. 5 f. und 245 ff.

ontische Struktur des Integrationsvorganges zu analysieren. Das hätte dann auch zum entscheidenden Punkt des Staatsbegriffs der Integrationslehre geführt, zum Problem des objektiven Geistes.

6. Das Problem des objektiven Geistes

Dem Staatsbegriff Smends liegt, wie dargelegt, die Theorie Diltheys vom objektiven Geist zugrunde. Da sich Smend jedoch nicht ausdrücklich auf diese Theorie beruft, setzt er sich auch nicht mit deren Problematik auseinander. Es kann darum nicht verwundern, daß dem Staatsbegriff der Integrationslehre dieselben Unvollständigkeiten anhaften, durch die auch die Theorie Diltheys vom objektiven Geist gekennzeichnet ist. Sie beziehen sich sämtlich auf die äußere Wirklichkeit des objektiven Geistes. [170]) Diese ist der Ursprung aller Zweifel an seiner Existenz. Nicolai Hartmann verweist mit Recht auf die Beobachtung, daß sich der objektive Geist nicht, wie der personale, „auf ein allgemein zugestandenes Bewußtsein seiner Existenz berufen kann".[171]) Der objektive Geist ist anders als der personale nicht unmittelbar als ein Faßbares und Greifbares, damit als ein Tatsächliches und Wirkliches bekannt. Bei einer fortschreitenden Strukturanalyse des objektiven Geistes zeigt sich jedoch nach Ansicht Nicolai Hartmanns sehr bald, daß das Phänomen des objektiven Geistes wohlbekannt und gerade im Gegensatz zum personalen Geist „die große Selbstverständlichkeit unseres Menschenlebens" ist, „die wir nur deshalb nicht bemerken, weil wir in ihr ganz leben und atmen".[172]) Diese These findet in der Tat viele Stützen. Nicht nur, daß einige objektive Sinngefüge, wie der sogenannte Volks- und Zeitgeist, im Allgemeinbewußtsein anerkannt sind; auch Dilthey hat deutlich gemacht, daß das Medium des objektiven Geistes die elementare Voraussetzung jeder menschlichen Verständigung ist. Und Litt schließlich hat dargetan, daß die geistige Struktur des Ich durch dessen Anteilnahme am gemeinsamen geistigen Leben bedingt ist.[173]) An diesen Beispielen fällt freilich eine Gemeinsamkeit auf. Sie offenbaren alle nur, daß der lebendige Geist als überindividueller Geist mit objektiver Gesetzlichkeit möglich ist. Das ist jedoch nur die eine Seite des Problems; denn der Existenznachweis des objektiven Geistes hat zwei Fragen zu beantworten. Erstens: Wie ist der l e b e n d i g e Geist als o b j e k t i v e r möglich? Zweitens: Wie ist der o b j e k t i v e Geist als l e b e n d i g e r möglich? Diese zweifache Fragestellung sollte erklären können, weshalb die Wirklichkeit des objektiven Geistes „die große Selbstverständlichkeit" und die große Unbekannte zugleich ist. Wohlbekannt ist, wie die Beispiele eben zeigten, daß der lebendige Geist auch in überindividueller Wirkungsweise existiert. Unbeachtet dagegen ist die Lebendigkeit des transpersonalen Geistes, d. h. dessen lebensbedingte und gemeinschaftsbildende Wirkungsweise. Die Probleme, die sich daraus ergeben, betreffen im wesentlichen drei Fragen, nämlich (1) das Verhältnis des überindividuellen Geistes zum personalen Leben, (2) das Vorhandensein von Substanz und Bewußtsein des objektiven Geistes und damit zusammenhängend den Unterschied zwischen der Theorie vom objektiven Geist und der organischen Gesellschaftslehre sowie (3) die Verbundenheit des objektiven

---

[170]) Vgl. oben S. 32 f.
[171]) Problem, S. 187.
[172]) A. a. O., S. 177.
[173]) Vgl. Litt etwa in Individuum und Gemeinschaft, S. 142 f. und 187 f.

Geistes mit allen nichtgeistigen Seinsbereichen. Diese drei Problemkreise kehren in spezieller Form bei der Beschäftigung mit dem Staatsbegriff Smends wieder.

a) Überindividueller Geist und personales Leben

Schon die Darstellung des Staatsbegriffs in „Verfassung und Verfassungsrecht" gibt insoweit ein Problem auf, als das Verhältnis der Strukturen des Gesamterlebnisses und des geschlossenen Kreises aufzuzeigen ist. Während bei Litt eine klare Auffassung von der Seinsstruktur der Gemeinschaft wenigstens darin erkennbar ist, daß er das Gesamterlebnis und den geschlossenen Kreis als den lebendigen Träger des ersten konsequent auseinanderhält, besteht in diesem Punkte bei Smend weitgehende Unklarheit. Er vertauscht jene Strukturen beliebig und übergeht den Einschnitt zwischen dem organischen und dem seelisch-geistigen Seinsbereich. So spricht er etwa einerseits davon, daß an der „Tatsächlichkeit des Staates als des Verbandes der ihm rechtlich Angehörenden" nicht zu zweifeln sei, um wenige Zeilen weiter diese Tatsächlichkeit als Realität „des geistigen Lebens" zu bezeichnen.[174]) Einmal trifft er die Feststellung, daß der Staat ein geistiges Kollektivgebilde, „Sinneinheit reellen geistigen Lebens", Teil der geistigen Wirklichkeit[175]) und „geistig-soziale Wirklichkeit" sei sowie im Gegensatz zum biologischen Dasein des Einzelmenschen nur bestehe, weil und sofern er sich dauernd integriere.[176]) An anderer Stelle[177]) sucht er den Staat als „geschlossenen Kreis" nachzuweisen. Daraus wird deutlich, daß Smend nicht klar genug zwischen vitalem und geistigem Staatselement trennt.

Dem Scharfsinn Kelsens entging diese Blöße der Integrationslehre nicht; er nützt sie denn auch zu einer schonungslosen Kritik aus. Kelsen argumentiert mit der Frage, ob ein Sinngebilde „anders denn nach den Gesetzen der Sinnordnung begriffen werden" kann, „die ganz und gar verschieden von der Lebensordnung ist". Und er bezeichnet den Satz Smends, daß sich Lebensordnung und Sinnordnung zu eigentümlichen Gebilden „durchwirken", als eine Behauptung, deren Wahrheit, wenn überhaupt irgendwie, so jedenfalls nicht in der Ebene der Erkenntnis liegt.[178]) Diese Argumentation Kelsens ist freilich nur bedingt geeignet, dem Staatsbegriff der Integrationslehre eine immanente Kritik zuteil werden zu lassen. Zwar will sich auch die Kampfschrift Kelsens gegen die Integrationslehre bewußt auf immanente Kritik beschränken, d. h. Smend an dessen eigenem Maße messen.[179]) Daß Kelsen dieses Vorhaben letztlich aber doch nicht gelingt, offenbart schon seine Grundthese, wonach „jeder Gegenstand nur entweder als geistiges Gebilde oder als Lebenswirklichkeit, niemals aber als beides zugleich begrifflich bestimmt werden kann";[180]) denn weder geht Smend bei der Wirklichkeit des Staates von einem Gegensatz zwischen Natur und Geist aus noch sieht er an der staatlichen Integration den Geist in dessen objektivierter, als vielmehr in dessen objektiver, d. h.

---

[174]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 134 f. (Die Sperrungen sind vom Verfasser).
[175]) A. a. O., S. 136.
[176]) A. a. O., S. 138.
[177]) A. a. O., S. 131 f.
[178]) Integration, S. 18 f.
[179]) Siehe a. a. O., S. 1 f.
[180]) A. a. O., S. 21 f.; im Original mit Sperrungen.

lebend-überindividueller Grundform beteiligt.[181]) Die Fundamentalthese der Kelsenschen Kritik ist hingegen gerade dahin aufzufassen, daß jeder Gegenstand nur entweder als leblos-ideelles Gebilde oder als ungeistige Lebenswirklichkeit, niemals aber als beides zugleich begrifflich bestimmt werden kann. Dieser Grundsatz Kelsens darf also, wenn die Kritik an der Integrationslehre eine immanente bleiben soll — und nur auf eine solche kommt es hier an —, nicht zum Ausgangspunkt gewählt werden. Die Polemik Kelsens hat jedoch ihren Wahrheitskern darin, daß Smend über der Verbundenheit von vitalem und geistigem Element des Staates die gleichwohl bestehende Eigengesetzlichkeit beider Elemente vernachlässigt.

Dabei weist bereits Litt im Zusammenhang mit der Sozialität des Sinnerlebens auf den gegenüber dem vitalen geschlossenen Kreis eigenständigen Zusammenhang des aufruhenden Sinnsystems hin.[182]) Indem Smend vom „Oszillieren" zwischen Leben und Geist spricht, ermöglicht er in der Tat das Mißverständnis, als verwandle sich Leben in Geist und Geist in Leben mit der Folge, daß der Geist Erkenntnisgegenstand von Psychologie und Biologie wird.[183]) Das Verhältnis von vitalem und geistigem Staatselement ist also bei Smend nicht exakt genug erkannt geschweige denn für die Integrationslehre verwendet.

In diesem Punkte offenbart sich, wie gesagt, deutlich der Zusammenhang zwischen der staatstheoretischen Grundlegung der Integrationslehre und der Theorie Diltheys vom objektiven Geist, die ebenfalls das Problem des Verhältnisses von Geist und äußerer Wirklichkeit des Geistes nicht aufgreift.[184]) Die Ungelöstheit des Manifestationsproblems des Geistes bei Dilthey stellt die Integrationslehre auch noch vor ein anderes Problem, das sie nicht mit letzter Klarheit bewältigt. Es besteht in der Frage nach Substanz und Bewußtsein des objektiven Geistes.

b. Substanz und Bewußtsein der integrierenden Sinngefüge

Das Problem der Manifestation des objektiven Geistes, d. h. die Frage nach der

---

[181]) Es kommt zwar durchaus nicht von ungefähr, wenn Kelsen (a. a. O., S. 14 und 25) behauptet, Smend sehe Natur und Geist als Gegensätze an und betrachte den Geist als etwas Ideelles; denn Smend spricht tatsächlich einmal von Leben und Sinn als „zwei Elementen aus verschiedenen Welten" und von dem Anteil alles menschlichen Gruppenlebens „am Reich des ideell-zeitlosen Sinnes" (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 138). Was den Gegensatz von Natur und Geist betrifft, erklärt jedoch Smend diesen ausdrücklich als rein begrifflichen (siehe Verfassung und Verfassungsrecht, S. 139). Was die am Integrationsprozeß teilhabende Grundform des Geistes angeht, ist der zitierten Bemerkung für das Gesamtkonzept der Smendschen Staatstheorie keine Bedeutung beizumessen. Die Darstellung der Integrationslehre läßt Konsequenz vermissen. Kelsen weist ja auch in demselben Zusammenhang (Integration, S. 25) auf die widersprüchlichen Ausführungen Smends hin. Eine Interpretation der Integrationslehre hat sich vornehmlich an derjenigen Textstelle zu orientieren, die die maßgebliche Definition des Integrationsprozesses geben will (siehe Verfassung und Verfassungsrecht, S. 136 sowie oben S. 10). Dort bezeichnet Smend den Staat ganz deutlich als „Sinneinheit r e e l l e n geistigen Lebens" (Sperrung nicht im Original), wie auch alle bisherigen Erörterungen ergeben haben, daß die Integration, selbst soweit ihre geistige Seite in Betracht steht, ein lebender Vorgang ist.

[182]) Vgl. oben S. 7.

[183]) Vgl. hierzu Kelsen, Integration, S. 23 f. Es muß allerdings Smend zugute gehalten werden, daß er im Rahmen einer Analogie einmal von der Eigengesetzlichkeit des geistigen Lebens gegenüber den Gesetzen raumerfüllender Körper spricht (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 168). Doch offenbart gerade diese Äußerung die Unklarheit in den Vorstellungen Smends zu diesem Punkte, da das „geistige Leben" eben gerade zwei verschiedenen Gesetzlichkeiten unterworfen ist, den Gesetzen des Lebens und denen des Geistes.

[184]) Vgl. oben S. 32

äußeren Wirklichkeit lebendiger überindividueller Sinngefüge, hat für die Staatstheorie noch aus einem besonderen Grunde hervorragende Bedeutung; denn jeder Staatsbegriff, der auf der Annahme lebender transpersonaler Geistgebilde aufbaut, macht sich des Rückfalls in die organische Staatstheorie verdächtig, wenn er sich nicht entschieden mit dem Fehlen eines transpersonalen lebenden Geistträgers auseinandersetzt. So distanziert sich auch Smend mehrfach vom organischen Staatsbegriff. Er schließt sich ausdrücklich der Kelsenschen Staatstheorie insoweit an, als sie sich „gegen jede Art substanzialisierender Organologie" richtet[185]) und stellt klar, daß durch den geschlossenen Kreis keine überindividuelle Person entsteht, vielmehr das Ganze nur das Einheitsgefüge der Einzelanteile an dem Gesamterlebnis ist und bleibt.[186]) Smend beschränkt sich auch durchaus nicht darauf, den Kollektivwesen das „‚Ansich' psychophysischer Lebenswirklichkeit"[187]) abzusprechen, sondern deutet eine ganz bestimmte Vorstellung vom Getragensein des überindividuellen geistigen Lebens in den einzelnen an, indem er die Kollektivbegriffe dialektisch verbunden sieht mit dem Ichbegriff. Das Soziale ist danach „nicht als einfach strukturierte Substanz des Überindividuellen, sondern als von den Einzelnen getragen und nur in ihnen lebend zu verstehen".[188]) Smend bringt dadurch zum Ausdruck, daß der objektive Geist keinen ihm adäquaten Träger hat. Diese Feststellungen Smends leiden aber daran, daß sie nicht in unmittelbarer Konfrontation mit dem Problem der Inadäquanz der die staatlichen Sinngefüge tragenden Individuen getroffen sind, sondern im Rahmen der ganz anderen Auseinandersetzungen um die individualistische und universalistische Gesellschaftsauffassung sowie um die Geschlossenheit des Kreises der Staatsbürger und schließlich bei Darstellung des sachlichen Integrationstyps. Smend hat die Erkenntnis von der Inadäquanz des lebenden Trägers des objektiven Geistes nicht vertieft. Gerade dessen hätte die Integrationslehre jedoch bedurft, da sie ja ihren Staatsbegriff auf die Annahme von der Existenz eines lebenden überindividuellen Geistes gründet. Die Theorie vom objektiven Geist erlangt erst dadurch ihre Rechtfertigung, daß sie sich mit dem Fehlen einer realen überindividuellen Persönlichkeit eindeutig auseinandersetzt; andernfalls haftet ihr stets der Mangel einer Organismustheorie an, besonders in den Augen derjenigen Gesellschafts- und Staatstheoretiker, die ihre Lehren ohne die Theorie vom objektiven Geist aufbauen. So findet Smend auch hier in Kelsen einen scharfen Kritiker.

Kelsen sieht schon darin einen Rückfall in die organische Staatslehre, daß Smend den Akzent seines Staatsbegriffs „wieder auf das naturhafte Element des ‚Lebens' zurückverlegt".[189]) Er wirft Smend vor, daß dieser zwar „die Fiktion von einer Substanz des Staates ablehnt und die Existenz einer überindividuellen Persönlichkeit des Staates energisch leugnet, schließlich" aber „doch ins Schwanken gerät"[190]) und den Staat in einer Weise beschreibt, daß in Wahrheit dessen Leben als das eines „übermenschlichen Wesens" und dessen Geist als „die Seele eines Makroanthropos" anzu-

---

[185]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 131.
[186]) A. a. O., S. 131 f.
[187]) Siehe a. a. O., S. 160.
[188]) Vgl. a. a. O., S. 127 f.
[189]) Integration, S. 26 f.
[190]) Hierzu und zum Folgenden siehe a. a. O., S. 27 ff.

sehen ist. Kelsen glaubt deshalb in der Integrationslehre den organischen Staatsbegriff Gierkes erkennen und den Unterschied zwischen organischer Staatstheorie und Integrationslehre lediglich darin erblicken zu müssen, daß jene „mit offenen Karten spielt". Eine solche Interpretation der Integrationslehre wäre unmöglich, wenn Smend in den maßgeblichen Darlegungen herausgestellt hätte, daß das staatliche Sinngefüge keine adäquate Substanz und kein adäquates Bewußtsein hat und darum auf ein tragfähiges Kollektiv angewiesen ist. Damit wäre jeder Auslegung der Integrationslehre als einer organischen Staatstheorie der Boden entzogen gewesen.

Auf dem mangelnden Interesse Smends an der Trägerschicht der staatlichen Sinngefüge dürfte auch der Umstand beruhen, daß die Integrationslehre die Funktion von Staatsvolk und Staatsgebiet als Elementen des Staates vernachlässigt.

c. Elemente und Einheit des Staates

Wenn man die Lehre Smends mit den Staatstheorien der übrigen bekannteren Verfechter einer sozialen Staatswirklichkeit vergleicht, so muß jedenfalls ein Unterschied sofort auffallen. Während in diesen Staatstheorien Staatsvolk und Staatsgebiet als notwendige und unmittelbare Wesenselemente des Staates erscheinen und in deren Staatsdefinition ausdrücklich, zuweilen sogar als Hauptbestandteile, Aufnahme gefunden haben,[191]) räumt ihnen Smend keine wesensbestimmende Bedeutung ein.[192])

Das Staatsvolk hat in der Integrationslehre nur soweit Bedeutung, als es Ergebnis des Integrationsprozesses ist und einzelne Volksangehörige persönliche Integrationskraft besitzen. Selbst die Interpretation der Integrationslehre kann daran nichts ändern. Der das Wesen des Staates ausmachende Integrationsprozeß besteht bei Smend lediglich aus der Gestaltung des objektiven Geistes und dessen geistiger Formgebung, wobei die Gestaltung des objektiven Geistes jedoch nicht in der fortwährenden Bildung und Erneuerung des Kollektivs, sondern in den Lebensäußerungen der einzelnen Individuen geschieht;[193]) und gar die geistige Formung des Kollektivs hat unmittelbar geistigen und mittelbar zwar vitalen, aber eben individuellen Ursprung. Die Erkenntnis, daß der Integrationsprozeß auf die Einung der Individuen zu einem Staatsvolk angelegt ist, geht gerade daran vorbei, daß das Staatsvolk einer der beiden zur Konstitutierung des Staates mitwirkenden Faktoren ist. So vermag denn Smend auch, wie dargelegt, den persönlichen und funktionellen

[191]) Vgl. vor allem die bekannte Drei-Elemente-Lehre Georg Jellineks (Allgemeine Staatslehre, S. 180 f.). Ferner: Bluntschli, Deutsche Staatslehre für Gebildete, 1874, S. 10 ff. und Allgemeine Staatslehre, 6. Aufl. 1886, S. 14 ff.; Richard Schmidt, Allgemeine Staatslehre I, S. 27; Ludwig Gumplowicz, Allgemeines Staatsrecht, 3. Aufl. 1907, S. 24, 96, 102, 108 f.; Franz Oppenheimer, Der Staat, System der Soziologie, II. Band, 1926, S. 15 ff.; Ludwig Waldecker, Allgemeine Staatslehre, 1927, S. 201 ff. und 218; Otto Koellreutter, Art. Staat (Allgemeine Staatslehre), in Handwörterbuch der Rechtswissenschaft, V. Band, 1928, S. 585 f., und Staatslehre im Umriß, 1955, S. 17 f.; Gottfried Salomon, Allgemeine Staatslehre, 1930, S. 1; Heller, Staatslehre, S. 236; Hans Hellfritz, Allgemeines Staatsrecht, 5. Aufl. 1949, S. 94; Laun, Allgemeine Staatslehre, S. 35.

[192]) Das könnte allenfalls noch vom Staatsvolk gesagt werden, da Smend an einer einzigen Stelle davon spricht, daß alles menschliche Gruppenleben ein Moment „des persönlichen Lebens in seiner durch die soziale Beziehung gegebenen strukturellen Verschränkung, als das eigentlich zeitlich-reale" enthält (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 138). Doch ist weder klar, ob Smend mit der „strukturellen Verschränkung" des persönlichen Lebens die vitale Einheit des Staatsvolks im Auge hat, noch findet dieser Gedanke irgendeine Würdigung bei der Wesensbestimmung der Integration.

[193]) Vgl. Verfassung und Verfassungsrecht, S. 136.

Integrationstyp nicht zur sozialen Verschränkung des Staatsvolks im Erleben, d. h. zur vitalen Kollektivbildung in Beziehung zu setzen.
Noch viel weniger ist das Staatsgebiet in die Staatsdefinition Smends eingegangen. Es findet lediglich als sachlicher Integrationsfaktor Erwähnung.[194]) Im übrigen wendet sich Smend ausdrücklich dagegen, das Staatsgebiet unter dem Gesichtspunkt „der widersinnigen und unmöglichen Lehre von den Staatselementen" als Gegenstand der Staatstheorie zu behandeln.[195]) Nach Ansicht Smends ist es Sache des „massiven Gebiets-Naturalismus der neueren deutschen Staatsrechtslehre", „den Staat als räumliche Wirklichkeit auf sein Gebiet als auf eine räumlich tragende Plattform, wie auf eine Untertasse" zu stellen.[196]) Diese Äußerungen Smends machen sichtbar, daß er den Staat einseitig nur als einen Teil des geistigen Seinsbereichs betrachtet. Bei solcher Anschauung ist aber der Staatsbegriff Smends in sich widersprüchlich. Der Staat kann nicht einerseits als ein Teilgebiet der geistigen Wirklichkeit, d. h. des lebendigen Geistbereichs beschrieben und andererseits von der Lebenswirklichkeit getrennt gesehen werden. Auf eben diesen Widerspruch führen aber jene Äußerungen Smends hin; denn die Qualifizierung des Staates als eines lebendigen Gebildes ist untrennbar verbunden mit der Anerkennung des lebentragenden geographischen Raumes als eines Elements des Staates. Eine Wirklichkeitsbetrachtung des Staates ist nur unter unmittelbarer Einbeziehung des Staatsgebiets möglich. Nun kann freilich Smend nicht angelastet werden, er würde sich solcher Einsicht verschlossen haben. Doch läßt die staatstheoretische Grundlegung der Integrationslehre jedenfalls die Feststellung vermissen, daß die geistigen Wesensmomente des Staates bereits auf den essentiell ebenso bedeutsamen Elementen des vital begründeten Staatsvolks und des Staatsgebiets aufruhen. So erscheint der Staat bei Smend als ein Geistphänomen, nicht als ein Gesellschaftsphänomen. Daraus entspringt eine erhebliche Unklarheit des Staatsbegriffs der Integrationslehre. Wenn nämlich der Staat nur mit der Sinnverwirklichung gleichzusetzen wäre,[197]) müßte die gesamte Wirklichkeit des Staates ausschließlich geistigen Gesetzen folgen. So rechnet Smend denn auch das staatliche Sinngefüge zwar richtig dem Leben zu, ohne aber auf die Mehrschichtigkeit des Staates und die Eigengesetzlichkeit jeder der mehreren Schichten hinzuweisen, weshalb ihm Kelsen auch prompt vorwirft, er wolle das Leben des Geistes mit Hilfe von Psychologie und Biologie erfassen. In der Weise, wie Smend es sieht, kann in der Tat die Einheit des Staates keinesfalls gesehen werden. Sie ist vielmehr in einer solchen Einheitsbetrachtung zu suchen, die die Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Elemente des Staates berücksichtigt.

7. Integrationslehre und Kollektivismus

Die vorstehenden Untersuchungen des Staatsbegriffs Smends haben gezeigt, daß die Integrationslehre der aktiven Beteiligung der Individuen an der Existenzverwirklichung des Staates nicht genügend Rechnung trägt und sich auch nicht deutlich genug von der organischen Einheitsbetrachtung des Staates distanziert. Diese Tatsachen können nicht ohne Auswirkung sein auf die

[194]) Vgl. oben S. 11.
[195]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 170.
[196]) A. a. O., S. 169.
[197]) So Smend ausdrücklich a. a. O., S. 160.

Stellung der Integrationslehre zu dem gesellschaftswissenschaftlichen Problem von Individualismus und Kollektivismus.

Eine Standortbestimmung der Integrationslehre in dem Gegensatz von Individualismus und Kollektivismus ist von der Sicht gegenwärtiger Staatstheorie aus in doppelter Hinsicht gefordert; zum ersten, weil die Staatslehre, soweit sie sich im Zusammenhang der Integrationslehre mit dieser Frage befaßt,[198]) zu ungenau vorgeht, indem sie den Begriff des Kollektivismus ohne Differenzierung verwendet. Sie definiert diesen einheitlich als die Lehre von der Funktionalisierung des Menschen zugunsten der Gemeinschaft und kennzeichnet den staatstheoretischen Kollektivismus ebenso einheitlich dahin, „daß er eine Realexistenz der überindividuellen Einheit Staat annimmt, aus der die Einzelnen lediglich gedanklich ‚ausgegliedert' werden."[199]) Eine solche undifferenzierte Begriffsbestimmung des Kollektivismus mag hingehen, wenn lediglich die organische Staatslehre beurteilt werden soll. Sie reicht aber jedenfalls nicht aus für eine Würdigung der Integrationslehre, da sich diese zu dem, auf Othmar Spann und Theodor Litt zurückgehenden, besonderen dialektischen und kinetischen Kollektivbegriff bekennt und die Alternative von Individualismus und Kollektivismus überhaupt vermeiden will.[200]) Das gilt für das strukturelle und mehr noch für das wertmäßige Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft; ja, es ist sogar gegen den ausdrücklichen Willen Smends, seinen Staatsbegriff zum Anlaß zu nehmen für eine ethische Auseinandersetzung um den höheren Wert von Individuum oder Gemeinschaft.[201]) Solche Vereinfachungen machen es auch unmöglich, und das ist der zweite Grund für eine eingehende Erörterung dieser Frage, den Wesensunterschied zwischen dem Kollektivbegriff der Integrationslehre und dem der marxistischen Gesellschaftstheorie zu erkennen.

Die Einbeziehung der Integrationslehre in die kollektivistische Gesellschaftslehre entbehrt freilich nicht jeder Berechtigung. Zwar lehnt Smend, wie eben bereits angedeutet, entschieden jede alternative Substantialisierung und Funktionalisierung der sozialen Welt ab und bekennt sich ausdrücklich zur Dialektik des Ich- und Kollektivbegriffs.[202]) Diesem Bekenntnis fehlt aber die Überzeugungskraft, wenn Smend den Staat im übrigen mit der Sinnverwirklichung, d. h. der Verwirklichung überindividuellen Geistes gleichsetzt. Solche Betrachtung muß konsequenterweise die Individuen wieder als alternative Substanzen und Funktionen der Gemeinschaft begreifen. Das Verhältnis der Integrationslehre zur individualistischen bzw. kollektivistischen Gesellschaftsauffasung kann darum erst vollständig und richtig gesehen werden, wenn der Staatsbegriff Smends von einer ontologischen Theorie her korrigiert wird, die das Problem der äußeren Wirklichkeit des objektiven Geistes zu bewältigen unternimmt.

---

[198]) Vgl. etwa Badura, Methoden, S. 46 ff. mit Nachweisen.
[199]) So Badura, a. a. O., S. 47 und 49.
[200]) Vgl. dazu vor allem Verfassung und Verfassungsrecht, S. 125 ff.
[201]) Siehe die ausdrückliche Äußerung Smends in Verfassung und Verfassungsrecht, S. 125. Deshalb dürfte es nicht richtig sein, wenn Badura (a. a. O.) die Stellung der Integrationslehre zum Kollektivismus im Rahmen einer ethischen Fragestellung behandelt.
[202]) Siehe Anmerkung 200.

II. Die Problematik der staatsrechtlichen Methode der Integrationslehre

Die Problematik der oben[203]) dargestellten staatsrechtlichen Methode der Integrationslehre erwächst daraus, daß das integrierende Sinnverständnis der Verfassung die erkenntniskritische Grundproblematik des Verhältnisses von Sein und Sollen im Recht vernachlässigt.

1. Das integrierende Sinnverständnis der Verfassung als Schluß von einem Sein auf ein Sollen

Smend sucht in „Verfassung und Verfassungsrecht"[204]) nach einer erkenntnistheoretischen Reflexion seiner Ansicht, wonach das integrierende Sinnverständnis der staatsrechtlichen Normen ein Rechtsprinzip jeder Verfassung ist. Er geht dabei offensichtlich von dem Standpunkt aus, daß die jeweils tatsächlich herrschenden politischen Verhältnisse zu diesem Zeitpunkt auch die bestmögliche Integration des Staates bewirken; denn er sieht in dem integrierenden Sinnverständnis der Verfassung das Mittel, um die Spannung zwischen dem geschriebenen Verfassungsrecht und der Verfassungswirklichkeit zu überwinden.[205]) Das damit angesprochene Problem der sogenannten normativen Kraft des Faktischen[206]) betrachtet Smend aber nicht als eine Frage der Rechtsquellentheorie und nicht als einen Anwendungsfall der Spannung von Sinn und Lebenswirklichkeit, von Sollen und Sein, sondern als eine „Frage der spezifischen Substanz des Staates, als Gegenstand rechtlicher Regelung durch seine Verfassung".[207]) Was Smend damit meint, wird an einer anderen Stelle sichtbar, wo er davon spricht, daß die Erfüllung der Integrationsaufgabe sowohl durch die Artikel der Verfassung als auch durch die Wertgesetzlichkeit des Geistes aufgegeben sei.[208]) Das integrierende Sinnverständnis der Verfassung soll sich danach in mehrfacher Hinsicht als rechtlich geboten erweisen.
Die Artikel der Verfassung normieren nach Ansicht Smends das integrierende Sinnverständnis der Verfassung zum ersten deshalb, weil der Sinn des staatlichen Integrationsprozesses „die immer neue Herstellung der Lebenstotalität des Staates" und die Verfassung „die gesetzliche Normierung einzelner Seiten dieses Prozesses" ist.[209]) Mit anderen Worten heißt das: Da die Verfassung den staatlichen Integrationsprozeß rechtlich regelt, ist dieser auch verfassungsrechtlich gesollt. An dieser Folgerung kann allein die Einsicht als richtig anerkannt werden, daß mit jeder Verfassunggebung auch das Gesolltsein der Integration des Staates gesetzt wird; denn die Rechtsordnung eines Integrationssystems ist nur denkbar, wenn sie den Integrationsprozeß als solchen bejaht. Eine Staatsverfassung kann immer nur eine staatsbejahende Verfassung sein. Damit ist aber noch nicht gesagt, mit welchen Mitteln und mit welcher Intensität eine Verfassung die Integration des Staates bewirkt haben will. Aus dem integrierenden Sinn der Verfassung allein kann daher für den Inhalt der Verfassungsnormen im Einzelfall noch nichts entnommen werden. Das wird

---

[203]) S. 20 ff.
[204]) S. 188 ff.
[205]) Siehe a. a. O., S. 188.
[206]) Zu diesem Begriff siehe Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 337 ff.
[207]) A. a. O., S. 188. Der Begriff des Sollens wird im folgenden für alle drei normativen Funktionen gebraucht, für das Gebieten, für das Ermächtigen und für das Erlauben (zur Berechtigung einer solchen Begriffsverwendung siehe Kelsen, Reine Rechtslehre, S. 5, 81 und 124).
[208]) A. a. O., S. 190.
[209]) Siehe oben S. 21.

vollends deutlich, wenn man Smends zweite Begründung für das integrierende Sinnverständnis jeder einzelnen Verfassungsnorm näher untersucht.
Smend sieht die Erfüllung der Integrationsaufgabe auch durch die Wertgesetzlichkeit des Geistes aufgegeben. Das bedeutet, daß er nicht nur die Verfassung als ein Gebilde des objektiven Geistes begreift, sondern auch objektiven Geist und Wertverwirklichung gleichsetzt. Nach dieser Ansicht kann die Verfassung nur kraft der durch sie erfolgenden Wertverwirklichung als objektives Sinngefüge angesehen werden. Einer solchen Auffassung kann aus der Sicht der nachidealistischen Theorie vom objektiven Geist schon insoweit nicht zugestimmt werden, als nicht alle objektiven Sinngefüge werthaft sind. Dafür zeugen etwa die Bereiche der Sprache, der Wissenschaften und der Künste. Andererseits ist gerade die Verfassung ein Teilgebiet des objektiven Geistes, das der Wertverwirklichung dient. Smend bringt aber weiter zum Ausdruck, daß die Verfassung der Verwirklichung des Integrationswertes dient. Diese These kann noch weniger hingenommen werden. Wenn man sich in Erinnerung ruft, daß die ontische Struktur des staatlichen Integrationsvorganges in der Wirkungsweise des objektiven Geistes besteht,[210]) besagt die These Smends, daß die Verfassung als Teilgebiet des objektiven Geistes der Verwirklichung des objektiven Geistes dient. Das ist ein sinnwidriger Satz; denn der objektive Geist ist selbst Inhalts- und Wertverwirklichung. Der Begriff des objektiven Geistes beschreibt einen ontischen Sachverhalt; er ist ein Strukturbegriff. In der Struktur des objektiven Geistes haben die lebenden überindividuellen Sinngehalte ihre ontische Form. Wenn deshalb die Staatsverfassung als ein Teilgebiet des objektiven Geistes angesehen wird, ist damit lediglich die ontische Daseinsweise der Verfassung bezeichnet. Aus der ontischen Daseinsweise einer Norm kann aber niemals auf den Norminhalt geschlossen werden. Smend hat aber im Grunde wohl noch etwas anderes im Auge, wenn er die Rechtsqualität des integrierenden Sinnverständnisses der Verfassungsnormen nicht als Frage des Verhältnisses von Sein und Sollen, sondern als Frage der spezifischen Substanz des Staates betrachtet. Wie bereits dargelegt, geht es Smend um die Beseitigung der Spannung von Verfassungswirklichkeit und geschriebenem Verfassungsrecht.[211]) Es ist Smend zuzugeben, daß ein Zusammenfallen von politischem und rechtlich gesolltem Zustand erreicht wird, wenn man die einzelnen Verfassungsnormen in integrierendem Sinne interpretiert und dadurch jeweils diejenigen politischen Vorgänge als verfassungsmäßig qualifiziert, die der Integration des Staates am besten dienen. Wenn man mit Smend den tatsächlich bestehenden politischen Verhältnissen zugleich noch die im geschichtlichen Augenblick höchste Integrationsintensität beimißt, ist in jeder Situation eine volle Übereinstimmung zwischen Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit hergestellt. Eine solche Sinninterpretation der Verfassung kann aber nicht aus der spezifischen Substanz des Staates und seiner Verfassung, d. h. aus ihrer ontischen Daseinsweise als Gebilde des objektiven Geistes abgeleitet werden; denn die Theorie vom objektiven Geist rechtfertigt es durchaus nicht, alle diejenigen Werte als geltendes Recht zu betrachten, die zum „Geist" der Gemeinschaft gehören. Das erhellt schon daraus, daß ein Auseinanderfallen von Recht und Moral nicht mehr denkbar wäre. Dazu kommt

---

[210]) Siehe oben S. 26 ff.
[211]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 188.

noch ein weiteres. Wenn ein Wert Integrationsfaktor der staatlichen Gemeinschaft ist, besagt das lediglich, daß er Bestandteil der im Staate herrschenden Wertvorstellungen ist. Zu einer Rechtsnorm wird er erst, indem er in den Rechtswillen aufgenommen wird.[212]) Dem steht nicht entgegen, daß diese Rechtsetzung bereits geschehen kann und in vielen Fällen geschehen wird, ehe der Wert überhaupt oder mit einer bestimmten Rangstellung in die Kollektivmoral aufgenommen ist, so wenn etwa der Gesetzgeber an die jeweils herrschenden „guten Sitten" anknüpft.

Es kann also kein Argument Smends dessen Ansicht belegen, daß das integrierende Sinnverständnis der Verfassungsnormen nicht auf einem Schluß vom Sein auf das Sollen beruhe. Die Annahme eines überpositiven Rechtssatzes, wonach die Normen der Verfassung in integrierendem Sinne auszulegen sind, stellt sich als nichts anderes dar als ein Schluß vom Sein auf das Sollen. Die Zulässigkeit eines solchen Schlusses begegnet Bedenken. Darauf ist im folgenden einzugehen.

2. Die logische und erkenntnistheoretische Unzulässigkeit des Schlusses von einem Sein auf ein Sollen

Das Verhältnis von Sein und Sollen ist ein verschiedenes, je nachdem unter welchem Gesichtspunkt es betrachtet wird. Für die Rechtslehre stellt es sich als ontologisches, logisches und erkenntnistheoretisches Problem. Ontologich bestehen Beziehungen zwischen Sein und Sollen. Diese stehen jedoch in keinem Zusammenhang mit der Frage des integrierenden Sinnverständnisses der Verfassung.

In ontologischer Sicht sind Sein und Sollen überhaupt keine Gegensätze; denn auch das Sollen hat ein Sein. Das Recht ist auch ein ontischer Sachverhalt. Die Rechtslehre gibt dieser Einsicht zuweilen nicht genau genug dadurch Ausdruck, daß sie entweder vom Doppelleben des Rechts in seinen Normen einerseits und in der „tatsächlichen Rechtsausübung" andererseits spricht[213]) oder die Abhängigkeit des positiven Rechts von einem realen Träger beschreibt.[214]) In den Bereich der Ontologie gehört auch die Lehre vom Verursachungsverhältnis zwischen den Normen und der Lebenswirklichkeit. Darunter ist die Einsicht zu verstehen, daß alle Bewertungsakte ein kausales Ergebnis von Seinstatsachen etwa der sozialen Verhältnisse derer, die die Werte setzen, sind.[215])

---

[212]) Auf das Problem der Rechtsgeltung kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Die Rechtsgeltungslehre, zu der die Integrationslehre anregt, kann erst auf Grund einer ontologisch vollständigen Theorie vom objektiven Geist entwickelt werden.

[213]) So Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 138.

[214]) So Nawiasky, Grundlegung, S. 50.

[215]) Vgl. dazu Radbruch, Rechtsphilosophie, S. 99, und Zippelius, Wertungsprobleme, S. 164 ff. mit Hinweis auf Kantorowicz (a. a. O., S. 166) und anschaulichen Beispielen (a. a. O., S. 171 ff. und 191).

Georg Jellinek hat diesem Phänomen im Rahmen seiner Lehre von der normativen Kraft des Faktischen gründlich nachgespürt (Allgemeine Staatslehre, S. 337 ff.). Diese Lehre erstreckt sich auf die drei Fragenkreise der Entstehung des Rechts (a. a. O., S. 339), des Daseins des Rechts (a. a. O., S. 339 ff.) und der Lehre vom Staat (a. a. O., S. 341 ff.). Zur Frage der Entstehung des Rechts stellt Georg Jellinek deutlich vor Augen, daß alles Recht in einem Volke ursprünglich nichts als faktische Übung ist. „Die fortdauernde Übung erzeugt die Vorstellung des Normmäßigen dieser Übung". Den Grund dafür sieht Georg Jellinek in der Psyche des Menschen gelegen, die „das ihn stets Umgebende, das von ihm fortwährend Wahrgenommene, das ununterbrochen von ihm Geübte nicht nur als Tatsache, sondern auch als Beurteilungsnorm" betrachtet, „an der er Abweichendes prüft, mit der er Fremdes richtet".

Diese Beziehung eingehend beleuchtet zu haben, ist das Verdienst der sogenannten Wissenssoziologie.[216]) In logischer und erkenntnistheoretischer Sicht stehen sich dagegen Sein und Sollen beziehungslos gegenüber. Und insoweit betrifft ihr Verhältnis gerade die Frage des integrierenden Sinnverständnisses der Verfassung, da dieses, wie erörtert, auf einer Ableitung und Erkenntnis des Integrationswertes aus der Seinstatsache des Integrationsprozesses beruht.

Zwar sind Sein und Sollen auch auf dem Gebiete der Logik keine Gegensätze. Anders als in der Ontologie stellen sie sich aber logisch als unüberbrückbare Verschiedenheiten dar. Das zeigt ein kurzer Blick auf den Syllogismus.[217]) Dieser beruht auf der Konklusion der in einem Ober- und einem Untersatz enthaltenen Prämissen. Es liegt daher in der Natur des Syllogismus, daß er keine neuen Wahrheiten vermittelt, die nicht bereits im Obersatz in allgemeiner Form enthalten waren. Das bedeutet, daß aus einer Seinsaussage im Obersatz niemals eine Sollensaussage im Schlußsatz gewonnen werden kann. Ein Seinsurteil führt immer wieder nur zu einem Seinsurteil, ein Sollensurteil ergibt sich immer wieder nur aus einem Sollensurteil. Darüber besteht Klarheit.[218]) Der Schluß von der Integration des Staates auf das integrierende Sinnverständnis der Verfassung kann jedenfalls logisch nicht begründet werden. Das erkenntnistheoretische Verhältnis zwischen Sein und Sollen bereitet demgegenüber der Rechtslehre bis heute größere Schwierigkeiten.
Die Erkenntniskritik Kants führte zur erkenntnistheoretischen Trennung von Sein und Sollen.[219]) Von den Rechtstheoretikern greift Rudolf Laun unmittelbar auf die Gedanken Kants zurück. Er bezeichnet es als „in ewigen Gesetzen unseres Erkennens begründet", daß aus dem Sein niemals ein Sollen hergeleitet werden kann.[220]) Wogegen sich Laun allerdings in der Lehre Kants wendet, ist die Auffassung des Rechts als eines hypothetischen Imperativs, d. h. eines heteronomen, auf der Macht staatlicher Organe oder auf der Autorität Gottes beruhenden Sollens. Nach Ansicht Launs ist das rechtliche Sollen ebenso wie das sittliche Sollen autonom, da beide nur aus den autonomen Befehlen des inneren Gewissens oder Rechtsgefühls, nicht aber aus physischer Gewalt deduziert werden könnten.[221])
Abgesehen von der Rechtslehre Launs sind die Gedanken Kants in die Rechtswissenschaft ausschließlich durch Vermittlung der neukantischen Erkenntnistheorie gelangt. Diese führte die Erkenntniskritik Kants in einem entscheidenden Punkt weiter. Mögen auch die beiden Hauptrichtungen des Neukantianismus, die sogenannte Marburger und die sogenannte südwestdeutsche Schule, in ihrer wissenschaftlichen Methodenlehre große Unterschiede aufweisen,[222]) so stimmen sie doch in der Leugnung des kantischen Dinges an sich

---

[216]) Vgl. Karl Mannheim, Ideologie und Utopie, 1929.
[217]) Vgl. dazu Achermann, Sein und Sollen, S. 32 ff. mit Nachweisen zur Erkenntnislehre Moritz Schlicks.
[218]) Über die „logische Kluft zwischen Sein und Sollen" siehe auch noch Brecht, Politische Theorie, S. 150 ff.
[219]) Vgl. dazu Erich Kaufmann, Kritik, und Badura, Methoden, S. 30.
[220]) Laun, Recht und Sittlichkeit, 3. Aufl. 1935, S. 34, und Allgemeine Staatslehre, S. 22 f.
[221]) Allgemeine Staatslehre, S. 23 ff.
[222]) Während Hermann Cohen eine einheitliche naturwissenschaftliche Methode für alle Wissenschaften fordert, unterscheidet Heinrich Rickert die sogenannte nomothetische — auf allgemeine Gesetze gerichtete — Methode der Naturwissenschaften von der sogenannten idiographischen — auf das Besondere gerichteten und zweckbestimmten — Methode der Geisteswissenschaften (vgl. Ueberweg IV, S. 434 ff. und 449 ff.).

überein.[223]) Dadurch verloren im Neukantianismus Sein und Sollen ihre letzte, rational zwar nicht erkennbare, aber in der noumenalen Welt vorhandene Verbindung. Es gehört nicht mehr in diesen Zusammenhang, die Folgen für die Rechtstheorie darzustellen, wenn man, wie es Kelsen tut, diese neukantische Lehre mit dem erkenntnistheoretischen Grundsatz Hermann Cohens verbindet, wonach der Gegenstand durch das Denken geschaffen wird.[224]) Bedeutsam ist hier nur der Nachweis, daß erkenntnismäßig keine Beziehung zwischen Sein und Sollen bestehen. Weder kann das Sein aus dem Sollen begründet werden noch das Sollen aus dem Sein.

Es bleibt das unverlierbare Verdienst des Neukantianismus, daß er in hervorragendem Maße die Unmöglichkeit vor Augen geführt hat, aus dem, was ist, erkenntnismäßig zu schließen auf das, was sein soll.[225]) Aus der Feststellung, daß der Mensch ist, kann nicht geschlossen werden, daß der Mensch sein soll. Die Werte sind keine Produkte materieller, biologischer oder sozialer Tatsachen. Damit sind freilich noch nicht tatsächliche Verknüpfungen von Sein und Sollen geleugnet.[226]) Als solche kommen im sittlichen Bereich in Betracht die Existenz Gottes, eine innere Stimme des Gewissens sowie ein wert- bzw. rechtsetzender Willensakt. Diese Gedanken führen mitten in die Problematik des überpositiven Rechts hinein und berühren die Rechtslehre in deren Fundament.[227]) Sie brauchen jedoch im vorliegenden Zusammenhang nicht weiter verfolgt zu werden. Die These Smends vom integrierenden Sinnverständnis der Verfassung ist auf keine dieser Überlegungen zu stützen. Darum verbietet es sich Smend, etwas als verfassungsrechtlich gesollt anzusehen, was die verfassunggebende Gewalt nicht als gesollt gesetzt hat.[228]) Es wurde bereits gesagt, daß die Verfassunggebung lediglich der Integration des Staates als solcher sowie dem von ihr gewollten und in der geschriebenen Verfassung skizzierten Integrationssystem die Eigenschaft des Gesolltseins verleiht. Die integrierenden Vorgänge und Werte mit der jeweils höchsten Integrationsintensität sind nur in den Fällen verfassungsrechtlich gesollt, in denen die Verfassung ausdrücklich an jene anknüpft. Das ist der Fall bei der Aufnahme wert-

---

[223]) Vgl. Ueberweg IV, S. 434 und 449 f.

[224]) Vgl. a. a. O., S. 436.

[225]) In der Rechtslehre wird das nicht nur von den Vertretern des Rechtspositivismus anerkannt. Vgl. etwa Zippelius, Wertungsprobleme, S. 164.

[226]) Zur faktischen Verknüpfung von Sein und Sollen siehe Brecht, Politische Theorie, S. 441 ff.

[227]) Die erste dieser Verknüpfungen ist durch den Glauben an Gott bedingt. Da Glaube immer nur Glaube bleibt, muß es Bedenken begegnen, darauf eine allgemeinverbindliche Sollensordnung zu gründen. Die zweite begegnete bereits in der Rechtstheorie Launs. Die Frage, ob auf diese Weise eine objektive normative Ordnung gefunden werden kann, führt auf die Lehren der sogenannten materialen Wertethik (vgl. Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 4. Aufl. 1954, und Nicolai Hartmann, Ethik, 3. Aufl. 1949). Für die Rechtslehre am bedeutsamsten ist die dritte tatsächliche Verknüpfung von Sein und Sollen in einem wert- bzw. rechtsetzenden Willensakt. Wenn zur Erkenntnis des Seins das Wollen des Seins hinzutritt, wird das Sein zum gesollten Sein. Absolute Werte können jedoch auf diese Weise nicht empirisch, sondern wiederum nur als Werte göttlichen Ursprungs, d. h. über einen Glaubensakt, erkannt werden. Denn absolute, auf einem Willensakt beruhende Werte, können nur aus einem Sein erkannt werden, dem auch ein wertsetzender Wille immanent ist. Aber nur in Gott sind Erkennen und Wollen eins (vgl. dazu Kelsen, Naturrechtslehre, S. 5). Soweit also weder auf ein Glaubensbekenntnis noch auf eine materiale Werterkenntnis zurückgegriffen wird, können keine überpositiven, von dem Willensakt eines normsetzenden Organs unabhängigen Normen angenommen werden.

[228]) Das besagt freilich nicht, daß die Auslegung der Verfassung sich am Willen des Verfassunggebers zu orientieren hat.

ausfüllungsbedürftiger Begriffe, wie etwa des Prinzips der Sozialstaatlichkeit, in die Verfassung. Ein Verfassungsrecht des Inhalts, daß alle Integrationsfaktoren mit der jeweils größten Integrationskraft verfassungsmäßig sind, besteht nicht. Es stellte einen unzulässigen Schluß vom Sein auf das Sollen dar. Insoweit ist darum der Integrationslehre die Anerkennung zu versagen.
Die Integrationslehre kann nicht begründen, daß es einen überpositiven Rechtssatz gibt, wonach diejenigen Verhaltensweisen verfassungsmäßig sind, die im jeweiligen geschichtlichen Augenblick die Integration des Staates am intensivsten bewirken. Die Integrationsfaktoren stellen lediglich Seinsfakten dar, denen die verfassunggebende Gewalt die Eigenschaft des verfassungsrechtlichen Gesolltseins beilegen kann oder nicht. Darin liegt nur bedingt eine Phänomenologie des Rechts.[229]) Mit der phänomenologischen Rechtstheorie hat die Integrationslehre insofern lediglich gemeinsam, daß sie Rechtswahrheiten aufzeigt, die als solche keine normative Kraft besitzen.[230]) Die Rechtswahrheiten im Sinne der Phänomenologie sind aber apriorische Grundstrukturen jedes möglichen Rechts, während die Integrationsfaktoren als Momente des objektiven Geistes gerade dem geschichtlichen Wandel unterliegen. Es kann daher allenfalls davon gesprochen werden, daß das Verfassungsrecht in der Integration des Staates als solcher auch sein juristisches Apriori hat.

3. Die Gleichheit der Methoden im Staatsrecht und in den übrigen Rechtsgebieten

Die Ablehnung des integrierenden Sinnverständnisses der Verfassung bringt auch die methodische Sonderstellung der Staatsrechtslehre in Wegfall. Das gilt jedenfalls insoweit, als die Integrationslehre eine Besonderheit der staatsrechtlichen Methode annimmt, da nach Ansicht Smends die Eigenart der geisteswissenschaftlichen Methode des Staatsrechts ausschließlich im integrierenden Sinnverständnis der Verfassungsnormen besteht. Führte man den Gedanken Smends von der Dreiteilung der Staatsfunktionen nach den Gesichtspunkten des Integrations-, des Rechts- und des Verwaltungswertes[231]) fort, so wäre das Ergebnis eine strukturelle und methodische Dreiteilung der Rechtsordnung. So wie Smend das Verfassungsrecht dem Integrationswert als überpositivem Rechtsprinzip unterstellt, ergäben sich auch für die angeblich am Rechts- und Verwaltungswert orientierten Rechtsbereiche entsprechende überpositive Rechtsnormen. Die Lehre vom Rechts- und Verwaltungswert ist jedoch aus den angeführten logischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten für die Erkenntnis des Normativen ebenso wertlos wie die Lehre vom Integrationswert. Insofern sind darum Verfassungsrecht und übriges Recht strukturell gleich und unterliegen derselben Erkenntnismethode. Es soll jedoch weiter untersucht werden, ob sich die These Smends von der methodischen Sonderstellung der Staatsrechtslehre aus einem anderen Gesichtspunkt rechtfertigt. Dazu wäre eine strukturelle Verschiedenheit des Verfassungsrechts von den übrigen Rechtsgebieten erforderlich.
Eine strukturelle Besonderheit des Verfassungsrechts könnte in der Bestandskraft der Verfassungsnormen und in deren Eigenschaft als oberster Geltungs-

---

[229]) Vgl. hierzu die Schrift Adolf Reinachs, „Zur Phänomenologie des Rechts" (1953, Neudruck der erstmals 1913 erschienenen Schrift „Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts").
[230]) Vgl. Gerhard Husserl, Recht und Zeit, 1955, S. 14.
[231]) Siehe Verfassung und Verfassungsrecht, S. 193 f.

stufe sowie als inhaltlicher Grundlegung der Rechtsordnung gesucht werden. Die Normen der Verfassung sind gegenüber denen einfacher Gesetze durch eine erhöhte Bestandskraft ausgezeichnet. Die Verfassungsänderung ist in der Regel nur in einem komplizierten Verfahren und — in demokratischen Verfassungsordnungen — nur mit qualifizierten Mehrheiten oder sogar nur unter direkter Mitwirkung des Volkes möglich.[232]) So bedarf eine Änderung des Grundgesetzes der Zustimmung von zwei Dritteln der Mitglieder des Bundestages und von zwei Dritteln der Stimmen des Bundesrates (Art. 79 Abs. 2 Grundgesetz), während etwa die Bayerische Verfassung vom 2. 12. 1946[233]) das obligatorische Verfassungsreferendum eingeführt hat, indem nicht nur das rechtsgültige Volksbegehren auf Verfassungsänderung nach Art. 74 Abs. 5 Satz 1 der Bayerischen Verfassung in einen Volksentscheid mündet, sondern auch die Beschlüsse des Landtags auf Änderung der Verfassung gemäß Art. 75 Abs. 2 der Bayerischen Verfassung dem Volk zur Entscheidung vorgelegt werden müssen. Die Spitze in der Bestandssicherung von Verfassungsnormen ist erreicht, wenn die geschriebene Verfassung ihre tragenden Prinzipien der Verfassungsrevision überhaupt entziehen will, wie es das Grundgesetz in seinem Art. 79 Abs. 3 sowie die Verfassung des Landes Hessen vom 1. 12. 1946[234]) in ihrem Art. 150, des Landes Rheinland-Pfalz vom 18. 5. 1947[235]) in ihrem Art. 129 und des Landes Bremen vom 21. 10. 1947[236]) in ihrem Art. 20 tun. Diese Besonderheit des Verfassungsrechts mag für dessen Verständnis und Anwendung gewiß die allergrößte Bedeutung haben; sie kann andererseits aber keine strukturelle Eigenart der Verfassung begründen. Davon könnte nur die Rede sein, wenn Interpretation und Anwendung des Verfassungsrechts auf Grund der beschriebenen Besonderheit ein wesensmäßig anderes Verfahren erforderten als es die übrigen Rechtsgebiete verlangen. Nun betreffen zwar die Fragen, die mit der Bestandskraft der Verfassung zusammenhängen, die Struktur des Rechts. Das beweisen diejenigen Revisionsnormen, die — wie Art. 79 Abs. 3 des Grundgesetzes — tragende Prinzipien der Verfassung für irrevisibel erklären. Für eine Rechtsauffassung, die das Recht in der Struktur des objektiven Geistes existent sieht, sind Verfassungnormen wie der Art. 79 Abs. 3 des Grundgesetzes und die genannten Artikel einiger deutscher Länderverfassungen undenkbar, da der objektive Geist durch eine Selbstbindung zugleich seine Wesenheit als lebendiges und darum geschichtliches Gebilde aufgäbe.[237]) Diese Problematik entsteht jedoch gerade erst aus einer bestimmten Auffassung vom Recht im Ganzen. Es handelt sich also dabei eben nicht um eine Frage speziell der Verfassungs- und Verfassungsrechtslehre, sondern um eine solche der Rechtstheorie im allgemeinen.

---

[232]) Vgl. dazu Karl Loewenstein, Verfassungslehre, 1959, S. 139.
[233]) Bereinigte Sammlung des bayerischen Landesrechts, I. Band, S. 3.
[234]) Gesetz- und Verordnungsblatt S. 229.
[235]) Verordnungsblatt S. 209.
[236]) Gesetzblatt S. 251.
[237]) Auf die Frage, ob die die Verfassungsrevision ausschließenden Vorschriften selbst auch irrevisibel sind (vgl. hierzu Maunz und Dürig, Grundgesetz, Art. 79 Rdnr. 50 mit Nachweisen), sowie auf die Problematik des Art. 79 Abs. 3 des Grundgesetzes im Hinblick auf Art. 146 des Grundgesetzes (vgl. Ulrich Scheuner, Art. 146 GG und das Problem der verfassunggebenden Gewalt, DÖV 1953, S. 581 ff., dort S. 583 f.) braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden.

Noch weniger kann eine methodische Sonderstellung der Staatsrechtslehre aus der Eigenschaft der Verfassung als oberster Geltungsstufe des Rechts begründet werden. Diese Besonderheit der Verfassung findet in der Lehre vom Stufenbau der Rechtsordnung ihre Darstellung.[238]) Diese Lehre stellt unter den Rechtsnormen eine Rangordnung nach dem formalen Schema der stufenweisen Geltungsabhängigkeit her und sieht demzufolge die Verfassung als oberste Stufe nach der sogenannten Grundnorm an. Diese charakteristische Stellung kommt freilich nur demjenigen Teil der Verfassung zu, der sich mit der Rechtserzeugung befaßt. Und es gibt gerade keinen Grund, warum die Rechtserzeugungsregeln der Verfassung anders auszulegen und anzuwenden wären als die Bestimmungen anderer Verfahrensordnungen. Sie haben mit diesen sogar gemein, daß sie weitgehend spezialisierte Rechtsnormen sind. Bleibt noch zu prüfen, ob die legitimierende und rechtstechnisch-normative Vorrangstellung des materiellen Teils der Verfassung eine methodische Sonderstellung desselben gegenüber den anderen Rechtsgebieten rechtfertigt.

Die Entwicklung des Rechtes unter der Geltung des Bonner Grundgesetzes hat die inhaltliche Vorrangstellung des Verfassungsrechts nicht nur auf dem Gebiete des öffentlichen Rechts, sondern innerhalb der gesamten Rechtsordnung eines Staates eindrucksvoll zur Geltung gebracht. So werden nicht nur das Verwaltungsrecht als konkretisiertes Verfassungsrecht begriffen[239]) und die Prozeßordnungen aus der Verfassung unmittelbar ergänzt[240]), sondern dem Grundsrechtsteil der Verfassung Rechtswirkungen auch im Privatrecht zuerkannt.[241]) Das Wort des Reichsgerichts, daß die Grundrechte „doch als Heiligtum des deutschen Volkes gedacht sind"[242]), hat auf diese Weise einen greifbaren Inhalt angenommen. Bezeichnend dafür ist, daß heute überwiegend nicht mehr die Geltung der Grundrechte im Privatrecht als solche,[243]) sondern nur mehr die Art ihrer Geltung umstritten ist.[244]) Der juristisch nicht unmittelbar relevante, aber legitimierende Sinn der Verfassungsgrundsätze ist demgegenüber in den Hintergrund getreten. Diesen Gedanken kann hier im einzelnen nicht nachgegangen werden. Sie sollen nur die inhaltliche Vorrangstellung des materiellen Verfassungsrechts innerhalb der Rechtsordnung andeuten. Diese Vorrangstellung besteht auf Grund der folgenden drei Funktionen des Verfassungsrechts: Die Verfassungsnormen enthalten zum ersten rechtstechnisch-normative Regelungen für alle Bereiche des öffentlichen Rechts. Sie haben daneben unmittelbare oder mittelbare

---

[238]) Zur Lehre vom Stufenbau der Rechtsordnung siehe Kelsen, Allgemeine Staatslehre, S. 248 ff., und Reine Rechtslehre, S. 228 ff., sowie Merkl, Stufenbau, S. 252 ff. Vgl. ferner die ebenfalls formal-juristischen Lehren Nawiaskys zum Aufbau der staatlichen Rechtsordnung in: Staatsrechtslehre, S. 93 ff.

[239]) Vgl. Fritz Werner, „Verwaltungsrecht als konkretisiertes Verfassungsrecht", DVBl. 1959, S. 527 ff.

[240]) Vgl. etwa Art. 103 Abs. 1 des Grundgesetzes (Anspruch auf rechtliches Gehör) und BGHSt 5, 333 ff., wonach die Untersuchung eines Beschuldigten mit dem Lügendetektor wegen Verletzung der Freiheit der Willensentschließung und Willensbetätigung unzulässig ist.

[241]) Zur sogenannten Drittwirkung der Grundrechte vgl. Leisner, Grundrechte, sowie Dürig, Grundgesetz, Art. 1 Rdnr. 127 ff. Leisner (a. a. O., S. 70) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Smend die formelle erhöhte Geltungskraft der Verfassung inhaltlich ergänzt hat.

[242]) RGZ 102, 161 ff. — 165.

[243]) Vgl. dazu bei Leisner, a. a. O., S. 306 ff.

[244]) Dazu bei Leisner, a. a. O., S. 354 ff.

Rechtswirkung[244]) für das Privatrecht. Schließlich haben sie als hervorgehobene sachliche Integrationsfaktoren maßgeblichen Anteil an der Konstituierung der staatlichen Gemeinschaft und an der Legitimation der Rechtsordnung. Die beiden ersten dieser Funktionen verlangen nicht nach einer besonderen Methode der Staatsrechtslehre. Soweit die Verfassungsnormen in andere Rechtsgebiete, etwa in das Privatrecht, hineinwirken, ist das gerade durch eine strukturelle Identität beider Rechtsgebiete bedingt. Die besondere Integrations- und Legitimitationsfunktion der Verfassung bedarf dagegen unter diesem Gesichtspunkt noch einer näheren Erörterung. Dabei sind die integrierende und die legitimierende Wirkung des Verfassungsrechts in einem zu behandeln, da sachliche Integration und Legitimierung geradezu gleichgesetzt werden können.[245])

Auf diese Integrations- und Legitimationsfunktion der materiellen Verfassungsnormen aufmerksam gemacht zu haben, bleibt ein großes Verdienst der Integrationslehre. Zugleich konnte man an der Theorie Smends über die Sachgehalte der modernen Verfassungen berechtigte Kritik üben, insoweit Smend der Normativität und der Rechtstechnik nur sekundäre Bedeutung zuerkennt.[246]) Doch muß heute sowohl diese Lehre Smends als auch die an ihr geübte Kritik der neuen Einsicht weichen, daß Rechtstechnisch-Normatives und Integration untrennbar zusammengehören. Auf der einen Seite hat Peter Lerche auf den integrierenden Eigenwert des Normativen hingewiesen.[247]) Lerche versucht das richtige Verhältnis von institutionellem (integrierendem) und dirigierendem (rechtstechnischem) Teil der Verfassung zu ergründen. Er geht dabei von der Überlegung aus, daß das vollziehbare Normieren zur stetigen Reibung mit konkreten Gegebenheiten drängt. Darin sieht Lerche den wesentlichen Unterschied des dirigierenden zum institutionellen Verfassungsgehalt. Die „stetige Reibung, ein ständig erneuertes In-Berührung-Kommen, führt doch zu einer höchst wirksamen Art von ‚Integration' ". „Daher ist denn auch der dirigierende Verfassungsteil nicht etwa nur eine Sache rechtstechnischer Durchsetzbarkeit der Grundrechte."[248]) Die Feststellung Lerches besagt, daß integrierende Kraft nicht nur untechnische Positivierungen von Werten haben können, sondern auch und gerade rechtstechnische Normierungen. Die Folge davon ist, daß die Integrationswirkung nicht der Verfassung vorbehalten, sondern jeder Rechtsnorm in mehr oder weniger großem Umfang immanent ist. Ja, gerade das „sozial-nähere" Recht[249]) hat zugleich größere Integrationsintensität. Das leuchtet ein, wenn man etwa an die Verankerung des Vertrags- und Schadenersatzrechts des Bürgerlichen Gesetzbuchs oder auch von Steuerrechtssätzen im Volksbewußtsein denkt. Blitzartig tritt auch die maßgebliche Integrationsfunktion materieller Strafrechtsnormen ins Licht, wenn deren Reform ansteht. Diese Beispiele machen es sogar durchaus denkbar, daß die Integrationsfunktion der Verfassung auf Grund einer besonderen Konstellation der geschichtlichen Umstände durch diejenige eines einfachen Gesetzes übertroffen wird. Besonders auf dem Gebiete der öffentlichen Verwaltung werden die Verfassungs-

---

[245]) So ausdrücklich Smend, Verfassung und Verfassungsrecht, S. 217.
[246]) Siehe die Nachweise bei Leisner, Grundrechte, S. 67 Anm. 30.
[247]) Lerche, Übermaß, S. 93 ff.
[248]) A. a. O., S. 94.
[249]) Leisner, Grundrechte, S. 69.

prinzipien ihre integrierende Kraft überwiegend nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar über die Normen des Verwaltungsrechts entfalten. Unter diesem Gesichtspunkt erhält das Wort vom Verwaltungsrecht als konkretisiertem Verfassungsrecht einen neuen Sinn. Auf der anderen Seite hat Leisner darauf aufmerksam gemacht, daß „die Verfassung nur dann ihre volle Integrationswirkung entfalten kann, wenn sie auf denjenigen Grundprinzipien der gesamten Rechtsordnung aufbaut, die sich in den, auch privatrechtlichen Einzeldisziplinen finden".[250]) In diesem Sinne kann davon gesprochen werden, daß die Verfassungsmäßigkeit der Gesetze abgelöst ist durch die „Gesetzmäßigkeit der Verfassung".[251]) Das bedeutet, daß die Verfassung ihre integrierende Kraft unter anderem auch daraus bezieht, daß sie Rechtstechnisch-Normatives aufnimmt. Aus diesen Gründen sollte es richtig sein, nicht allen Verfassungsnormen entweder primär integrierende oder primär rechtstechnische Funktion zuzuschreiben. Zwar kann die Präambel einer Verfassung ausschließlich oder primär integrierend verstanden werden.[252]) Soweit aber die Verfassung rechtstechnisch vollziehbar ist, wirkt sie in demselben Maße integrierend. Besonders augenfällig tritt die zugleich integrierende und rechtstechnische Funktion in den Sätzen von der Unantastbarkeit der Würde des Menschen (Art. 1 Grundgesetz) und von dem Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Grundgesetz) zutage, wie etwa das bereits zitierte Urteil des Bundesgerichtshofs zum Verbot der Verwendung des Lügendetektors im Strafverfahren zeigt.[253]) Abschließend ist auch noch darauf hinzuweisen, daß nicht nur die Verfassungen Sachgehalte positivieren, die zum rechtstechnischen Vollzug erst noch der Spezialisierung bedürfen. Nur so kann man einer Vorschrift wie dem Art. 1 der Bayerischen Gemeindeordnung vom 25. 1. 1952[254]) einen Sinn beilegen, wenn jene die Gemeinden als „ursprüngliche Gebietskörperschaften" sowie als „die Grundlagen des Staates und des demokratischen Lebens" bezeichnet.[255]) Mag daher die Verfassung in der Regel den überwiegenden Teil der integrierenden und legitimierenden Sachgehalte der Rechtsordnung enthalten, so liegt darin keine strukturelle Besonderheit des Verfassungsrechts gegenüber den übrigen Rechtsgebieten. Die graduelle Vorrangstellung der Verfassung bei Erfüllung der Integrations- und Legitimationsaufgabe des Rechts dürfte zum guten Teil darauf beruhen, daß heute die Vorstellung von der Existenz und der Souveränität des Staates zutiefst verbunden ist mit dem Bewußtsein von der geschriebenen Verfassung.[256])

So kann denn unter keinem Gesichtspunkt eine strukturelle und methodische Sonderstellung des Verfassungsrechts innerhalb der Rechtsordnung anerkannt werden. Das besagt jedoch nicht, daß der Integrationslehre jede Bedeutung für die Rechtstheorie abzusprechen wäre. Zwar sieht Smend seine

---

[250]) A. a. O., S. 69 ff.

[251]) Siehe dazu Leisner, Die Gesetzmäßigkeit der Verfassung, JZ 1964, S. 201 ff.; im vorliegenden Zusammenhang vgl. vor allem a. a. O., S. 203.

[252]) Bäumlin (Staat, S. 34) sieht in den Präambeln der Verfassungen zwar keine Rechtssätze, aber konkretisierungsfähige Verhaltensentwürfe des Rechts.

[253]) BGHSt 5, 333 ff.

[254]) Bereinigte Sammlung des bayerischen Landesrechts, I. Band, S. 461, ber. Gesetz- und Verordnungsblatt 1958, S. 100.

[255]) Zur Auslegung des Art. 1 der Bayerischen Gemeindeordnung von 1952 siehe Obermayer, in: Mang-Maunz-Mayer-Obermayer, Staats- und Verwaltungsrecht in Bayern, 2. Aufl. 1964, S. 307.

[256]) Vgl. Karl Loewenstein, Verfassungslehre, 1959, S. 140.

Aufgabe gerade darin, die besondere Methode des Staatsrechts zu entwikkeln. Mit der Ablehnung dieses Versuches scheint darum der staatsrechtlichen Methode der Integrationslehre insgesamt die Anerkennung versagt zu sein. Dabei ist aber außer acht gelassen, daß die Integrationslehre auch die strukturelle Erfassung des Staatsrechts als eines Gebildes des objektiven Geistes im Sinne Diltheys enthält. Da die ontische Daseinsweise des Verfassungsrechts nicht verschieden sein kann von derjenigen des übrigen Rechts, ist die Integrationslehre insoweit als Grundlegung der gesamten Rechtstheorie zu betrachten. Welche Anregungen die Integrationslehre auf diese Weise gibt, kann allerdings nicht von der Grundlage der Theorie Diltheys vom objektiven Geist aus ersehen werden. Dazu muß auf eine nichtidealistische Theorie vom objektiven Geist zurückgegriffen werden können, die ontologisch entwickelt ist. Auch von hier aus gewinnt deshalb die nachfolgende Erörterung Bedeutung, in der die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist dargestellt werden soll, um den Staatsbegriff Smends in ihrem Lichte zu sehen.

Zweites Kapitel

Der Staatsbegriff Rudolf Smends und die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist

Die Erörterung des Staatsbegriffs der Integrationslehre kann nicht dabei stehenbleiben, dessen Problematik aufzuzeigen. Diese erwies sich im Kern als eine solche der philosophischen Grundlage des Staatsbegriffs Smends. Man könnte sich deshalb allenfalls dann mit dem Aufweis der Unvollständigkeiten an der staatstheoretischen Grundlegung der Integrationslehre zufriedengeben, wenn die Theorie vom objektiven Geist seit Dilthey keine Weiterentwicklung mehr erfahren hätte. Der Anschein, daß eine solche Fortbildung unterblieben ist, kann in der Tat entstehen, da die übliche philosophische Begriffsbestimmung des objektiven Geistes und der allgemeine Sprachgebrauch offensichtlich nicht über Dilthey hinausgekommen sind.[257]) Der Begriff des objektiven Geistes wird in der Regel dazu verwendet, um den Unterschied zwischen einem geistigen Gehalt, z. B. einer Theorie oder einem bestimmten Werk, und einem bloß psychischen Akt aufzubringen. Eine solche Verwendung des Begriffs läßt ebenso wie die Geisttheorie Diltheys nicht erkennen, daß mit der Wirklichkeit des objektiven Geistes die Existenz von Gemeinschaften, die dieser Geist formt und auf denen er aufruht, notwendig verbunden ist. Gerade in diesem Punkte hat aber die Lehre vom objektiven Geist nach Dilthey in der Geistontologie Nicolai Hartmanns eine Ausbildung erfahren. Die Gesichtspunkte, unter die Nicolai Hartmann

---

[257]) Vgl. etwa die folgenden lexikalischen Definitionen: Der objektive Geist ist das überindividuelle geschichtliche Geistesleben in Recht, Sittlichkeit, Staat, Gesellschaft, Kunst, Bildung, Religion usw. (Erwin Metzke, Handlexikon der Philosophie, 1949, S. 117). Der objektive Geist tritt in dem gemeinsamen geistigen Besitz eines Volkes in Erscheinung (Heinrich Schmidt — Justus Streller, Philosophisches Wörterbuch, 11. Aufl. 1951, S. 188). Objektiver Geist ist der Inbegriff für alle bedeutungstragenden, sozial bezogenen spezifisch menschlichen Tätigkeiten, wie Sprache, Wissenschaften, Künste, technische und wirtschaftliche Lebenssysteme, die nun, wenn sie nicht als lebender Vollzug, sondern vom greifbaren Niederschlag aus gesehen werden, objektivierter Geist heißen (Der große Brockhaus, IV. Band, 16. Aufl. 1954, S. 453).

seine Untersuchungen zum Phänomen des objektiven Geistes stellt, drängen auf die zentrale Frage nach der Existenz von Geistgemeinschaften hin. Die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist hat deshalb gerade für die konkrete staatstheoretische Frage Bedeutung, ob die, insbesondere gegenüber der positivistischen Staatstheorie verfochtene, Grundthese der Integrationslehre richtig ist, daß der Staat als Geistgemeinschaft existiert. Die Erörterung des Staatsbegriffs der Integrationslehre wäre darum unvollständig, versuchte sie diesen nicht im Lichte der Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist zu sehen. Auf diese Weise wird einerseits die Problematik des Smendschen Staatsbegriffs noch deutlicher in Erscheinung treten. Andererseits werden sich vor allem diejenigen Unklarheiten beheben, die die Vermengung der Strukturen des geschlossenen Kreises und des Gesamterlebnisses in „Verfassung und Verfassungsrecht" hervorrufen muß. Die von Nicolai Hartmann aufgestellten kategorialen Gesetze werden erweisen, daß dieses Vorgehen Smends eine gewisse — wenn auch noch unreflektierte — Berechtigung hatte. Die Bedeutung der nachfolgenden Erörterungen ist daher vornehmlich in der Untersuchung zu sehen, ob es Smend im Ansatz gelungen ist, den soziologischen Staatsbegriff wissenschaftlich exakt nachzuweisen, ohne in die organische Staatslehre oder in die mechanistische Herleitung des Staates von den Individuen als „substantiellen Stützpunkten"[258]) oder in die „räumlich-statische" Lehre Georg Jellineks von den drei Elementen[259]) zurückzufallen. Erst so kann deshalb die staatstheoretische Leistung Smends voll gewürdigt werden. Das Verhältnis von Integrationslehre und Hartmannscher Geistontologie wird wohl am treffendsten dadurch beschrieben, daß man von dem Worte Horst Ehmkes, Smend sei durch die Philosophie im Stiche gelassen worden,[260]) gerade das Gegenteil behauptet: Die Philosophie ist Smend zu Hilfe gekommen.

Es ist zunächst erforderlich, die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist darzustellen. Da diese ein untrennbarer Bestandteil der gesamten Ontologie Nicolai Hartmanns ist und nur aus dieser im Ganzen verstanden werden kann, ist auch eine Wiedergabe der Schichten- und Kategorienlehre Nicolai Hartmanns notwendig.[261])

A. „Das Problem des geistigen Seins" bei Nicolai Hartmann

I. Die Schichten- und Kategorienlehre Nicolai Hartmanns

1. Zur Geschichte des Schichtungsgedankens[262])

Der Schichtungsgedanke tritt bereits bei Aristoteles auf, einmal in dessen Immanenzphilosophie und zum zweiten in dessen Seelenlehre. Aristoteles sieht als einziger unter den antiken Philosophen den Geist auch in den Din-

---

[258]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 129.
[259]) A. a. O., S. 128.
[260]) Horst Ehmke, Grenzen der Verfassungsänderung, 1953, S. 60.
[261]) Die einschlägigen Hauptwerke Nicolai Hartmanns sind: Das Problem des geistigen Seins (1. Aufl. 1933, hier 3. Aufl. 1962), Zur Grundlegung der Ontologie (1. Aufl. 1934, hier 3. Aufl. 1948), Der Aufbau der realen Welt (1. Aufl. 1940, hier 2. Aufl. 1949).
[262]) Die Darstellung beschränkt sich auf das Notwendigste. Vgl. näher bei Nicolai Hartmann: Aufbau, S. 190 ff.; Anfänge; Einführung, S. 7 ff.

gen selbst enthalten. Alle Gebilde bestehen nach Aristoteles aus Stoff und Form; sämtliche Formen sind wiederum in dem Prinzip des Geistes zusammengefaßt, der in den stofflosen Formen seine Absolutheit hat. Die stoffgebundenen Formen haben die Tendenz, zum absoluten Geiste aufzusteigen. Dadurch entsteht eine durchgängige teleologische Abhängigkeit der niederen Formen von den höheren und demzufolge eine rangmäßige Stufenordnung der Gebilde. In der Seelenlehre des Aristoteles tritt der Schichtungsgedanke in einer anderen Ausgestaltung auf, die im wesentlichen auch der Ontologie Nicolai Hartmanns zugrunde liegt. Die drei Seelenteile nach der aristotelischen Lehre sind echte Seinsschichten. Der unterste, der sogenannte ernährende Seelenteil, ist durch Ernährung und Zeugung, die beiden Grundfunktionen des Organischen, ausgezeichnet; das Vermögen der mittleren Seelenschicht zur Wahrnehmung und zum Streben ist grundlegende Voraussetzung einer bewußten Innenwelt; und schließlich der oberste Teil der Seele, mit dem diese erkennt und denkt, entspricht dem Geist, freilich lediglich in dessen personaler Grundform. Nicolai Hartmann[263]) weist darauf hin, daß die drei Schichten bei Aristoteles darüber hinaus unmittelbar an eine vierte Schicht der physischen Körper anschließen, die in die Seelenlehre lediglich nicht aufgenommen werden konnte. Das Bedeutende an dieser zweiten Schichtenlehre des Aristoteles liegt darin, daß sie bereits zwei grundlegende Gesetzlichkeiten der Schichtung aufzeigt, zum ersten das Aufruhen der höheren Schicht auf der niederen und zum zweiten die inhaltliche Selbständigkeit der höheren Schicht gegenüber der niederen durch das Auftreten neuer Prinzipien.

Von Aristoteles kann ein großer Schritt bis zur deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts getan werden. Ein Stufenreich der Welt tritt im wesentlichen erst wieder bei Schelling und besonders bei Hegel zutage.

Die metaphysischen Systeme beider sind strukturell gleich zu behandeln. Bei Schelling konstituiert sich die Welt aus dem teleologischen Entwicklungsgang von „Realem" und „Idealem" zu voller Identität (sogenanntes Identitätssystem). Die Vereinigung der beiden Wesenheiten geschieht im sogenannten Weltgrund, wobei mehrere Entwicklungsstufen, die sogenannten Potenzen, kontinuierlich durchlaufen werden. Natur und Geist unterscheiden sich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ dadurch, daß bei den natürlichen Dingen das reale, bei den geistigen Dingen das ideale Element überwiegt. Ebenso stellt sich die Metaphysik Hegels als Lehre von der Entwicklung eines Gesamtprinzips dar. Auf der obersten Seinstufe steht der sogenannte Weltgeist, der aus dem „Anderssein" in der Natur zurückkehrt in das „An-und-für-sich-Sein"des Geistes. Die Stufung des geistigen Kosmos in den subjektiven, den objektiven und den absoluten Geist ist auf die restlose Selbstung des Geistes ausgerichtet.[264]) Auf der Stufe des subjektiven Geistes (im Menschen) beginnt der Geist erst, an und für sich zu werden. Der objektive Geist, der in den Bereichen von Familie, Gesellschaft, Staat und Geschichte situiert ist, folgt bereits überindividuellen Gesetzen. Erst als absoluter Geist schließlich ist der Geist an und für sich, allerdings nochmals stufenweise aufgeteilt in Kunst, Religion und Philosophie.

---

[263]) Realitätsgegebenheit, S. 20.

[264]) Vgl. Enzyklopädie, §§ 385 f.

Zum Folgenden vgl. bereits oben S. 28 f. mit Nachweisen.

Die idealistische Konzeption dieser Systeme aus einem einheitlichen Gesamtprinzip (Weltgrund, Weltgeist) stellt sie in strengen Gegensatz zur ontologischen Schichtung in der Lehre Nicolai Hartmanns, deren „Seinsstufen" gerade dadurch ausgezeichnet sind, daß jede eigenen, selbständigen Prinzipien (Kategorien) folgt. Die Theorie Schellings und Hegels von der kontinuierlichen Stufenentwicklung vereitelt vor allem die richtige Einsicht in das Wesen des objektiven Geistes. Diese Unzulänglichkeit wird insbesondere sichtbar, wenn das Wesen der Gemeinschaft erfaßt werden soll. Denn einerseits kann Hegel auf der Stufe des „subjektiven Geistes" die Überindividualität der Gemeinschaft nicht erklären, da jener noch ganz der Individualität verhaftet ist. Andererseits vermag er auf der Stufe des „objektiven Geistes" nur die geistige Existenz der Gemeinschaft zu erfassen, während das Problem des Verhältnisses von überindividuellem Geist zu seinen lebendigen Trägern nicht gelöst wird.
Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns muß deshalb im Gegensatz zu den Stufenlehren des deutschen Idealismus gesehen werden. Diese Lehren können auch zur Lösung der Problematik von geschlossenem Kreis und Gesamterlebnis wenig beitragen.

2. Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns[265])

Nicolai Hartmann erkennt die Welt als ein Stufenreich, das nicht zu verwechseln ist mit der Stufenfolge von niederen und höheren Gebilden. Auch die höheren Gebilde (Pflanzen, Tiere, Menschen) sind geschichtet. Das auf diesem Grundgedanken aufbauende ontologische Lehrgebäude zerfällt in die Schichten- und Kategorienlehre.[266]) Erstere hat die inhaltliche Aufhellung des Seienden und das Problem der Seinsweisen (Realität und Idealität) zum Gegenstand, letztere die grundlegenden Unterschiede der Schichten sowie die „innerhalb der Gebiete waltenden gemeinsamen Züge und verbindenden Verhältnisse". Für die hier interessierende Frage sind beide von gleicher Bedeutung. Die Schichtenlehre besagt folgendes:[267])
Die durch den deutschen Idealismus populär gewordene cartesianische Zweiheit von Natur und Geist reicht nicht aus. Die Welt ist mindestens vierschichtig. Der Bereich der „Natur" ist unterteilt in das Anorganische und das Organische, die Sphäre des „Geistes" in das Seelische und das Geistige.[268]) Es gibt also im Aufbau der Welt drei Einschnitte, deren sichtbarster zwischen „Natur" und „Geist" liegt, da dort Räumliches und Unräumliches, Materielles und Immaterielles aufeinanderstoßen. Weniger deutlich, aber gerade deshalb für die gegenständliche Betrachtung wichtig ist die Trennung von Seele und Geist. Nicolai Hartmann grenzt Seelisches und Geistiges treffend mit folgenden Worten ab:[269]) „Sein seelisches Sein hat jeder für sich. Man kann wohl mit ihm mitleiden und sich mitfreuen; aber es ist und bleibt ein zweites Leiden und ein zweites Sichfreuen neben dem originalen, und es

---

[265]) Vgl. dazu die folgenden Werke: Einführung; Grundlegung; Aufbau; Problem.
[266]) Siehe dazu einführend: Aufbau, S. 1 ff.
[267]) Vgl. insbesondere: Aufbau, S. 188 ff., und Problem, S. 69 ff.
[268]) Der Wesensunterschied von Seele und Geist hat in der Lebensphilosophie von Ludwig Klages eine besondere Hervorhebung erfahren, allerdings unter der — ontologischer Kritik fremden — Parole der Rückkehr zum naturhaft-unbewußten Leben (vgl. Ludwig Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, 2. Aufl. 1937).
[269]) Problem, S. 71.

bleibt auch bei aller Innigkeit ein qualitativ von ihm verschiedenes. Den Gedanken aber, den einer hat, kann man als denselben denken, wenn man ihn erfaßt; es ist zwar ein zweiter Denkakt, Akt eines anderen Bewußtseins, aber es ist derselbe Gedanke. Der Gedanke ist eben von Hause aus objektiv". Die Kategorien des Seelischen sind also Subjektivität und B e w u ß t s e i n, während das Geistige dadurch charakterisiert ist, daß es „außerhalb der gemeinsamen geistigen Lebenssphäre" überhaupt nicht existiert. Nicolai Hartmann verweist in diesem Zusammenhang auf die historischen Monographien; die Schicksale, Entwicklungen und Leistungen der einzelnen sind nur „aus ihrer Einbettung in die geschichtliche Gesamtlage" zu verstehen, die sich nicht einfach aus der Summe von Bewußtseinsgehalten einzelner zusammensetzt, sondern in sich autonom ist, wie „aus der Gesetzlichkeit des Ethos, des Rechts, der sozialen Gemeinschaften, des künstlerischen und erkennenden Schaffens genugsam bekannt" ist. Das Geistige wiederum kommt in drei Grundformen vor. Damit ist der für die Erkenntnis der staatlichen Existenz wichtigste Teil der Schichtenlehre erreicht.

Die drei Grundformen sind der personale, der objektive und der objektivierte Geist. Nicolai Hartmann definiert diese drei Formen, indem er sie an den folgenden zwei Gegensatzpaaren spiegelt.[270]) „Es stehen sich einerseits Einzelgeist und Gemeingeist, andererseits lebender und nicht lebender Geist gegenüber. Der personale und der objektive Geist haben die Lebendigkeit gemeinsam, wie verschieden auch deren Form und Seinsweise in ihnen sein mag. Der objektive und objektivierte Geist dagegen haben dieses gemeinsam, daß sie überpersönlich und überindividuell sind. Einzelgeist ist nur der personale; nicht lebender Geist ist nur der objektivierte. Jenen kennen wir in uns menschlichen Individuen, diesen in den Produkten geistigen Schaffens, in geformten Gebilden und ‚Werken', die als solche natürlich nicht Leben und Wandel haben, sondern ‚fixierter' geistiger Gehalt sind." Personaler und objektivierter Geist sind also heterogene Extreme, die in sich selbst keine Elemente zum Brückenschlag tragen. Sie hängen lediglich im objektiven Geist zusammen, an den sie beide, allerdings aus ganz verschiedener Wesenheit, gebunden sind. Der objektive Geist kann die Verbindung deshalb herstellen, weil er zugleich lebendig und überindividuell ist. Vermöge dieser Doppelförmigkeit aus Leben und Objektivation, aus Persönlichkeit und Überindividualität darf er besondere Aufmerksamkeit beanspruchen. Er ist es auch, in dem die geistige Existenz des Staates ihre Form hat, und verlangt deshalb im Rahmen dieser Betrachtungen nach einer besonders eingehenden Behandlung. Diese gehört allerdings in den größeren Zusammenhang der Theorie vom objektiven Geist.

Im Rahmen der Schichtenlehre ist dagegen noch ein weiteres Problem zu erörtern, die Frage nämlich, wie die drei Grundformen des Geistes in den Schichtenbau der Welt eingeordnet sind. Nicolai Hartmann gibt darauf die Antwort, „daß die drei Seinsformen des Geistes keine Fortsetzung der Schichtung bilden, einander auch weder überformen noch überbauen, sondern gemeinsam als untrennbare und konkrete Einheit einer und derselben ontischen Seinsschicht angehören, ja in ihrer Verwobenheit recht eigentlich sie ausmachen. Es ist bei allen drei Seinsformen des Geistes dasselbe Getragensein und dieselbe Autonomie in der Abhängigkeit. Nur das Inhaltliche der

[270]) A. a. O., S. 71 f.

Autonomie ist verschieden".[271]) Nicolai Hartmann macht das deutlich, indem er nach der tragenden Schicht für den objektiven und objektivierten Geist sucht. Der objektive Geist ruht nicht auf den geistigen Einzelwesen; er ist den Individuen nicht untergeordnet, sondern steht in Wechselbedingtheit mit ihnen. Er entsteht dadurch, „daß im Ausgleich der individuellen Besonderheiten sich ein Durchschnitt von relativer Konstanz ergibt, der auch in der Generationsfolge nur langsam abartet. Das Individuum ist schon in vitaler Hinsicht unlöslich an das ‚Leben der Art' gefesselt und ebensosehr von ihm getragen, als es sein Träger ist. Der geschichtliche Geist also, in den es hineinwächst, ist von vornherein nicht so sehr von ihm als vom Stammesleben getragen".[272]) Der objektive Geist ruht deshalb nur als eine besondere Form des geistigen in derselben Weise unmittelbar auf den drei unteren Schichten auf wie der personale Geist. Noch deutlicher zeigt sich die einheitliche Schichtzugehörigkeit im Getragensein des objektivierten Geistes. Da die Objektivationen nur als geistgeprägte Materie vorkommen, sind sie immer von einer niederen Schicht getragen. Dabei ist es gleichgültig, daß dieses Aufruhen unmittelbar auf Materie geschieht. Alle drei Geistformen haben also gemeinsam, daß sie in grundsätzlich gleicher Weise unmittelbar auf den drei unteren Schichten aufruhen, aber doch von ihnen grundverschieden sind. Alle drei sind unräumliche Gebilde und ohne psychische Elemente. Gegenüber den unteren Schichten stehen sie in demselben Überbauungsverhältnis. Mit diesem Begriff beginnt allerdings bereits die Kategorienlehre.

3. Die Kategorienlehre Nicolai Hartmanns[273])

Unter den Kategorien versteht Nicolai Hartmann diejenigen Prinzipien, die für die einzelnen Schichten des Seienden und für ihr Verhältnis zueinander gelten. Das Sein der Kategorien ist bestimmt durch das sogenannte Geltungsgesetz des Prinzips; dies besagt, daß die Kategorien kein anderes Sein haben als das Prinzipsein für ein Seiendes.
Da somit Schichtung und Schichten durch die Kategorien determiniert sind, nehmen diese recht eigentlich die Stellung der konstitutiven ontischen Prinzipien ein. [274])
Aus den Kategorien wiederum heben sich solche hervor, die für den Aufbau aller vier Schichten gelten. Nicolai Hartmann nennt sie die sogenannten Fundamentalkategorien[275]) und die Lehre, die sich mit ihnen befaßt, die sogenannte allgemeine Kategorienlehre. Die Fundamentalkategorien gliedern sich abermals in drei Gruppen, einmal in die sogenannten Modalkategorien (Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit), ferner in eine Gruppe von Elementarkategorien, die als Gegensatzpaare auftreten (z. B. Form und Materie, Qualität und Quantität), sowie schließlich in die sogenannten kate-

[271]) A. a. O., S. 75 f.
[272]) A. a. O., S. 76 f.
[273]) Die Kategorienlehre ist das Kernstück des ontologischen Systems Nicolai Hartmanns und hat vor allem in dem Werk „Der Aufbau der realen Welt" (siehe insbesondere S. 472 ff.) eine eingehende Behandlung gefunden. Die Wiedergabe beschränkt sich auf einen kurzen Gesamtüberblick und befaßt sich näher nur mit denjenigen Lehren, die für die Staatstheorie von besonderer Bedeutung sind. Eine gedrängte Darstellung der Kategorienlehre gibt Nicolai Hartmann selbst in der „Einführung", S. 128 ff.
[274]) Vgl. näher Aufbau, S. 419 ff.
[275]) Hierzu a. a. O., S. 200 ff.

gorialen Gesetze, die den eigentlichen Schwerpunkt der allgemeinen Kategorienlehre bilden. Mit ihnen allein befaßt sich die folgende Wiedergabe.
In den kategorialen Gesetzen hält Nicolai Hartmann die Gesetzmäßigkeiten fest, denen die Beziehungen und Abhängigkeiten der Schichten folgen. Die vier sogenannten Gesetze der kategorialen Schichtung enthalten die Gesetzmäßigkeiten in den Beziehungen der Schichten,[276]) während die vier sogenannten Gesetze der kategorialen Dependenz die Gesetzmäßigkeiten in den Abhängigkeiten der Schichten zusammenfassen.[277])
Die Gesetze der kategorialen Schichtung haben im einzelnen folgenden Inhalt:
Das Gesetz der Wiederkehr:[278])
Die Kategorien einer niederen Schicht können in den höheren Schichten wieder erscheinen. „Gäbe es diese Wiederkehr nicht, so könnte organisches Leben auch frei für sich ohne die unbelebte Natur bestehen; das Bewußtsein könnte freischwebend ohne organischen Träger, die geistige Welt ohne seelisches Leben bestehen." Umgekehrt können aber die höheren Kategorien nie in den niederen Schichten wieder auftauchen. „Die kategoriale Wiederkehr ist irreversibel." Daher vermag die Wiederkehr von Kategorien zwar mehrere Schichten zu verbinden, aber nicht gegenseitig; sie bindet nur die höheren Schichten an die niederen, nicht die niederen an die höheren. Die These von der Irreversibilität ist also gerade das Gegenteil der Identitätsphilosophie Schellings, nach der Höheres (Geist) und Niederes (Natur) auf jeder Stufe, lediglich mit verschiedenem Quantitätsverhältnis, vorhanden sind.
Dem Gesetz der Wiederkehr folgen jedoch nicht alle Kategorien. Es gibt solche, die mit einer bestimmten Schicht abbrechen. So durchzieht zwar die Zeitlichkeit alle vier Schichten vom Organischen bis zum Geistigen; doch bricht die Räumlichkeit mit dem Organischen ab. Diese Erkenntnis eröffnet weitere Einsichten in das Verhältnis der vier Schichten.
Über den Einschnitt zwischen organischer und anorganischer Schicht hinweg kehren alle Kategorien wieder, während sich über die beiden anderen Einschnitte hinweg ganze Gruppen von Kategorien nicht fortsetzen. Räumlichkeit, materielle Substanz, Naturgesetzlichkeit, mathematisches Verhältnis u. a. sind in den beiden niederen Schichten vorhanden, hören aber an der Grenze zwischen Organischem und Seelischem auf. Ebenso brechen die typischen Kategorien des Seelischen an der Grenze zum Geistigen ab. Nur zwischen Anorganischem und Organischem dienen also die Gefüge der niederen Stufe als Elemente zum Aufbau der höheren. Nicolai Hartmann spricht in diesem Falle treffend vom sogenannten Überformungsverhältnis. Dagegen stehen das Geistige und das Seelische zu den jeweils niederen Schichten in einem sogenannten Überbauungsverhältnis, d. h. die Gefüge der unteren Schicht sind nicht Elemente des Gefüges der höheren Schicht. Im Überbauungsverhältnis kann zwar die höhere Schicht auch nicht ohne die niedere Schicht bestehen, ist aber von ihr kategorial grundverschieden.
Das Gesetz der Abwandlung:[279])

---

[276]) A. a. O., S. 472 ff.
[277]) A. a. O., S. 512 ff.
[278]) A. a. O., S. 479 ff.
[279]) A. a. O., S. 499 ff.

Vermöge der Kohärenz zwischen den Kategorien einer Schicht wandeln sich die wiederkehrenden Kategorien in den höheren Schichten ab.

Das Gesetz des Novums:[280])

In jeder Schicht setzen neue Kategorien ein, wodurch jede Schicht ein spezifisches Novum enthält. Das Novum bewirkt auch die Abwandlung der wiederkehrenden Kategorien.

Das Gesetz der Schichtendistanz:[281])

Wiederkehr und Abwandlung schreiten nicht kontinuierlich fort, sondern in Sprüngen, die allen durchgehenden Linien kategorialer Wiederkehr und Abwandlung gemeinsam sind. Dadurch bilden sich einheitliche Einschnitte; die Schichten haben einen bestimmten Abstand.

Die Gesetze der kategorialen Dependenz besagen im einzelnen folgendes:

Das Gesetz der Stärke:[282])

Die niedere Schicht kann ohne die höhere bestehen, nicht aber die höhere ohne die niedere. „Die höheren Kategorien setzen stets eine Reihe niederer voraus, sind aber ihrerseits in diesen nicht vorausgesetzt. Die kategoriale Abhängigkeit also waltet durchgehend von den niederen zu den höheren, nicht aber umgekehrt . . . die niederen Kategorien sind im Verhältnis der Schichten jedesmal die stärkeren, die höheren jedesmal die schwächeren. Dieses Verhältnis waltet irreversibel in der ganzen Schichtenfolge. Stärke und Schwäche stehen im Kategorienreich durchgehend im umgekehrten Verhältnis." Das ist überall dort eindeutig, wo die Kategorien in der höheren Schicht wiederkehren; denn das Enthaltensein der niederen Schicht in der höheren macht die höhere eben abhängig von der niederen. In den Fällen des Abbrechens der Kategorien tritt an die Stelle der Wiederkehr ein anderes Verhältnis: Es ist das A u f r u h e n jeder höheren Schicht auf der niederen. Die höhere Schicht schwebt niemals ohne Fundament im Leeren, sondern ist getragen von der niederen, gleichgültig, ob die höheren Gebilde die niederen in sich aufnehmen und überformen, wie die organischen die materiellen, oder nur zum Fundament haben und überbauen, wie das Seelische das Organische und das Geistige wieder das Seelische. Nicolai Hartmann macht die Stärke des Niederen und die Abhängigkeit des Höheren an einem konkreten Beispiel sichtbar, das wegen der fundamentalen Bedeutung des Gesetzes der Stärke für die weiteren Ausführungen trotz der Umfänglichkeit vollständig und wörtlich wiedergegeben werden soll:

„Der Geist schafft seine Dingwelt nach seinen Zwecken, wie die Natur sie nicht kennt; er züchtet Pflanzen und Tiere, bildet das eigene Seelenleben um. Aber er bleibt dabei gebunden an die Eigengesetzlichkeit dessen, was er überformt. Er kann die Gesetze des Materiellen, der physischen Prozesse, des Lebendigen nicht abändern; sie bleiben ungeschwächt in Kraft. Der Geist hat über sie als solche keine Macht. Wohl aber ziehen sie ihm in seinem Tun und Planen sehr bestimmte Grenzen. Ja, sie gelten auch in seiner Lebenssphäre, weil diese nicht eine freischwebende, sondern ‚aufruhende' ist. Ein fallender Stein kann das Leben eines Genialen auslöschen, an dessen Wirksamkeit ein Stück geistiger Bewegung von geschichtlichem Ausmaße hing. Der Mensch ist das verletzlichste Wesen, das am meisten bedingte und

---

[280]) A. a. O., S. 507 ff.
[281]) A. a. O., S. 519 ff., 522 ff.
[282]) A. a. O., S. 519 f., 522 ff.

abhängige. Seine Überlegenheit ist nicht die der ontischen Unabhängigkeit, sondern die der Erkenntnis, der bewußten Anpassung und zwecktätigen Auswertung.
Das Positive dieses Verhältnisses wird sehr anschaulich durch die Technik illustriert. Die Technik kann die natürlichen Energien und ihre Wirkungsweisen nicht beeinflussen; sie kann nur deren Gesetze verstehen und in ihrer Eigenart selbst für die Zwecke des Menschen verwerten. Sie rechnet in aller Bewußtheit mit dem Stärkersein der niederen Kategorien, sie paßt sich ihrer Herrschaft schmiegsam an; und alles, was sie schafft, ist getragen vom Erraten und Ergründen ihrer Besonderheit. Zugleich aber rechnet sie auch ebenso bewußt mit der Indifferenz dieser Mächte gegen alle höhere Überformung. Dem fallenden Wasser ist es gleichgültig, ob es frei fällt, daran ändert der schaffende Geist nichts.
Dieses Verhältnis ist ein allgemeines. Das geistige Leben ist ein ständiges Sich-Einschmiegen in das Geflecht der geistlosen Mächte. Die Sorge um Wohnung, Kleidung, Wärme usw. verläßt den Menschen auf keiner Höhe kultureller Erhebung. Der Geist bleibt rückgebunden an die Naturgesetzlichkeit der weiteren Welt, deren Glied er ist; diese Gesetzlichkeit ihrerseits ist nirgends, auch in den höchsten Überformungen nicht, an ihn gebunden."
Damit tritt die Bedeutung des Gesetzes der Starke ins volle Licht; denn erst das Wissen vom Aufruhen jeder höheren Schicht auf der niederen vermittelt die richtige Einsicht in dieses Gesetz. Die Erscheinung des Aufruhens erweist die Unabhängigkeit der kategorialen Dependenz vom Gesetz der Wiederkehr. Das Gesetz der Stärke ist daher noch fundamentaler als das Gesetz der Wiederkehr, und der Satz von der kategorialen Abhängigkeit muß als das kategoriale Grundgesetz überhaupt bezeichnet werden. Die Anwendung der Ontologie Nicolai Hartmanns auf den Staat wird im übrigen ergeben, daß der Satz von der kategorialen Abhängigkeit auch dasjenige Gesetz ist, das für die Staatstheorie zentrale Bedeutung beanspruchen kann.
Das Gesetz der Indifferenz: [283])
Das Gesetz der Indifferenz (auch Gesetz der Schichtenselbständigkeit genannt) zieht mehr oder weniger nur eine Folgerung aus dem kategorialen Grundgesetz von der Dependenz der Schichten, indem es aus der einseitigen Abhängigkeit des Höheren vom Niederen auf das Wesen des Niederen selbst schließt. Es besagt, daß das Niedere gegen alles Höhere indifferent ist. Das Niedere ist nicht zum Höheren hin determiniert; es verhält sich gegen jede Überformung und Überbauung gleichgültig und gewinnt dadurch seine Schichtenselbständigkeit.
Im Gegensatz dazu bringen die zwei folgenden Gesetze die Autonomie des Höheren gegenüber dem Niederen zum Ausdruck.
Das Gesetz der Materie: [284])
Die höhere Schicht kann aus der in ihr wiederkehrenden Materie der unteren Schicht nur das formen, was in dieser Materie möglich ist, so daß die Macht der Materie die höheren Schichten nur beschränkt determiniert. Wenn gar nur ein Überbauungsverhältnis besteht, sinkt die Funktion der Materie von der Determination herab zum bloßen Fundament.

---

[283]) A. a. O., S. 529 ff.
[284]) A. a. O., S. 539 ff.

Das Gesetz der Freiheit:[285])
Ungeachtet ihrer Abhängigkeit von der unteren Schicht sind die höheren Schichten im Rahmen ihres Novums gegenüber den niederen Schichten frei. Das Novum gibt einer Schicht die überlegene Form und verleiht ihr die Eigenschaft des Höherseins. „Freiheit ist nicht identisch mit Selbständigkeit. Zur Freiheit gehört der Widerstand einer Determination, gegen welche sie sich durchsetzt. Die niederen Seinsschichten nun erfahren von den höheren keinerlei Determination; ihre Selbständigkeit gegen diese ist also keine Freiheit. Wohl aber erfahren die höheren eine sehr bestimmte Determination von den niederen her. Darum ist der Typus ihrer Selbständigkeit gegen diese mit Recht Freiheit zu nennen."
Damit hat die Ontologie Nicolai Hartmanns, soweit sie für die Staatstheorie Bedeutung erlangen kann, eine hinreichende Darstellung erfahren.

4. Die „kritische Ontologie" Nicolai Hartmanns und die übrigen Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie

Die Richtigkeit eines ontologischen Systems ist nicht allein dadurch erwiesen, daß dieses die gestellten ontischen Probleme zu lösen imstande ist. Die Ontologie Nicolai Hartmanns kann ihren Wahrheitsbeweis nicht nur damit liefern, daß sie — wie noch vollends zu zeigen sein wird — die Existenz der Sozietät und des Staates befriedigend zu erklären vermag. Die neueren Denksysteme sind durchwegs in sich so folgerichtig, daß eine Widerlegung ihrer Thesen lediglich in den ersten Denkansätzen möglich ist. Diese Erscheinung tritt an der Staatstheorie des Positivismus besonders klar zutage. Niemand wird gerade Kelsen den Vorwurf der Inkonsequenz machen können; eine Widerlegung seiner Lehren ist nur in der Weise möglich, daß die Unrichtigkeit ihres erkenntnistheoretischen Ausgangspunktes, des Neukantianismus Marburger Richtung (Cohen), nachgewiesen wird. Die Erörterung einer Grundlegung der Staatstheorie in den ontologischen Thesen Nicolai Hartmanns muß deshalb diese Thesen zuerst der zweckfreien philosophischen Nachprüfung unterziehen. Smend hat die Aufgabe der philosophischen Rechtfertigung zu sehr vernachlässigt, indem er die philosophischen Systeme vorwiegend nach ihrer Brauchbarkeit für die Staatstheorie beurteilte. Freilich ist die gegenständliche Darstellung mit einer umfassenden philosophischen Würdigung der Ontologie Nicolai Hartmanns überfordert. Da sie sich dieser Ontologie aber für Überlegungen zum Staatsbegriff bedienen zu müssen meint, muß sie wenigstens Rechenschaft über deren philosophischen Standort abzulegen versuchen. Das soll dadurch geschehen, daß sie die Ontologie Nicolai Hartmanns den übrigen Hauptströmungen der heutigen Philosophie stellt.[286]) Als solche kommen in Betracht der Neu-Positivismus, die Phänomenologie und die Existenzphilosophie; der Vergleich mit dem Neu-Positivismus ist allerdings zweckmäßigerweise erst im engeren Zusammenhang mit der Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist anzustellen.
Litt[287]) hält es auch für erwähnenswert, daß die Lehre vom Stufenbau der Welt zweifellos „mehr als eine Erdichtung schwärmender Phantasie" sei. Ein

---

[285]) A. a. O., S. 544 ff.
[286]) Vgl. zum Folgenden vor allem Nicolai Hartmann, Einführung, S. 133 ff., und Alois Guggenberger, Der Menschengeist und das Sein, 1942, S. 145 ff., sowie Litt, Denken und Sein, S. 214 ff.
[287]) A. a. O., S. 218.

solcher Vorwurf könnte aus dem Denkkreis kommen, der auch die Geisteswissenschaften auf die naturwissenschaftlich-physikalische Methode festlegen will.

Diese Anschauung darf folgerichtig die These von der kategorialen Schichtung der Welt nur anerkennen, wenn diese physikalisch gewonnen oder verifiziert ist. Gerade diese Voraussetzung erfüllt jedoch die Neue Metaphysik. Ihre Methode ist nicht wie die der Phänomenologie intuitiv. Sie ist keine Spekulation jenseits der Physik, sondern empirische Forschung. Den Bereich des rein Physikalischen verläßt sie nur insoweit, als sie sich neben der äußeren auch der intellektuellen Erfahrung bedient. Die naturwissenschaftliche Fundierung offenbart sich schon an der Äußerlichkeit, daß Alfred North Whitehead, der zusammen mit Nicolai Hartmann wohl bedeutendste Vertreter der Neuen Metaphysik, bis zu seinem 63. Lebensjahr Professor der Mathematik war. Joseph M. Bochenski[288]) nennt Witheheads Werk sogar „die vollständigste philosophische Verarbeitung der Ergebnisse der Naturwissenschaften, die wir besitzen." Die Schichtung in Anorganisches, Organisches und Seelisches ist schon zu selbstverständlich, als daß man zum Beleg dafür noch ausführlich auf die naturwissenschaftliche Fächergruppierung eingehen müßte. Es genügt der Hinweis, daß jedenfalls Physik und anorganische Chemie einerseits sowie Biologie und organische Chemie andererseits durch ihre Schichtenzuordnung geschieden sind, während das Seelische wiederum eigene naturwissenschaftliche Gruppen bedingt, wie etwa die empirische und vergleichende Psychologie. Auch die Evolutionsforschung ist nicht darauf angelegt, die Schichtendistanz zugunsten eines kontinuierlichen Wechsels von Daseinsgesetzlichkeiten zu widerlegen. Im Gegenteil ist die Evolutionsforschung durch den sprunghaften Beginn neuer Gesetzlichkeiten erst herausgefordert. Zwar entwickelt sich das Seiende kontinuierlich zu neuen Gesetzlichkeiten hin; doch treten diese selbst sprunghaft auf. Gerade die Wissenschaft von der Evolution hat der Überbauung der drei unteren Schichten durch das Geistige auch auf naturwissenschaftlichem Gebiet Erwähnung getan. Längst nicht alle Neopositivisten verfechten im übrigen die These, daß sämtliche Aussagen, die nicht in physikalischen Ausdrücken verifizierbar sind, überhaupt keinen rationalen Sinn hätten. Moritz Schlick[289]) etwa mißt auch all denjenigen Aussagen rationalen Sinn bei, die logisch „verifizierbar" sind, d. h. deren Verifizierbarkeit logisch beschrieben werden kann.[290]) Diese Voraussetzung aber ist auch bezüglich des Geistes mindestens seit Dilthey erfüllt. Es ist also bei näherem Zusehen auch vom Neopositivismus her nicht haltbar, die Neue Metaphysik in den Bereich der Poesie zu verweisen. Fremd für den Naturwissenschaftler, aber deshalb nicht irrational, mag höchstens sein, daß die Neue Metaphysik die naturwissenschaftlichen Einzelergebnisse zu einer Gesamtschau der Welt des Seienden zusammensetzt. Ein solches Unternehmen muß er aber als Vorrecht der Philosophie respektieren soweit sich diese im Rahmen der gewonnenen Einzelergebnisse hält.[291]) Ein Verstoß gegen diese Gebundenheit der Philosophie ist der Neuen Meta-

---

[288]) Europäische Philosophie der Gegenwart, 2. Aufl. 1951, S. 232.
[289]) Nachweise siehe bei Brecht, Politische Theorie, S. 214 f.
[290]) So ist etwa der Satz „Der Mensch ist unsterblich" logisch „verifizierbar", indem man sich an die Beschreibung hält: „Warte bis du stirbst!"
[291]) Vgl. hierzu auch Badura, Methoden, S. 52.

physik, soweit ersichtlich, bisher nicht angelastet worden.[292]) Die Naturwissenschaften müssen sich auch gefallen lassen, daß die Philosophie aus ihrer Gesamtschau rationale Konsequenzen für die Methodenlehre der Wissenschaften zieht. Indem sie den Satz von der Entsprechung des Erkenntnisobjekts und der Erkenntnismethode auf die kategoriale Schichtung anwendet, kommt sie rational zu einer Vierschichtigkeit auch der wissenschaftlichen Methoden. Das hat zur Folge, daß die Naturwissenschaften keine Ausschließlichkeit ihrer Methode beanspruchen können; diejenigen Wissenschaften, die sich mit dem Geistigen befassen, haben ihre Methode jedenfalls aus der kategorialen Besonderheit des Geistes zu gewinnen und können nicht frühzeitig resignierend auf die kausalwissenschaftlichen Erkenntnisprinzipien zurückgreifen. Die Methodenvierschichtigkeit war indes vor der Neuen Metaphysik erkannt. Daher kann Litt[293]) der Schichtenlehre dadurch eine rationale Stütze geben, daß er die „Entsprechung des wissenschaftstheoretischen und des metaphysischen Sachverhalts" feststellt. Die Schichtung der Methoden in eine noologische, eine seelen-, lebens- und körperwissenschaft-

---

[292]) Es liegt nahe, in diesem Zusammenhang ein Wort zur Anthropologie Arnold Gehlens zu sagen. Methode und Ergebnisse seines für die Schichtenlehre einschlägigen Werkes „Der Mensch" (zuletzt 7. Aufl. 1962) dürfen wohl ausschließlich der Biologie zugerechnet werden (dazu und zur Kritik an Gehlen vgl. Litt, Mensch und Welt, S. 281 ff.).
Gehlen hält trotz biologischer Wesenserforschung des Menschen an dessen Sonderstellung innerhalb der Welt und an dem Bemühen fest, das zu erkennen, was diese Sonderstellung ausmacht. Im Wege seiner Untersuchung verwirft Gehlen ausdrücklich das auf Aristoteles zurückgehende Denken in einem Stufenschema, als dessen Krone der Mensch kraft seines geistigen Vermögens angesehen wird (vgl. a. a. O., S. 23). Als entscheidenden Wesensunterschied des Menschen gegenüber dem Tier erkennt Gehlen nicht das Hinzutreten der geistigen Schicht an, sondern das alle menschlichen Funktionen und Leistungen durchlaufende Aufbauprinzip bewußten Handelns. Darin liegt nur scheinbar eine totale Verwerfung der Schichten- und Kategorienlehre der Neuen Metaphysik. Die Durchgängigkeit der Struktur bewußten Handelns verträgt sich nicht nur mit der mikrokosmischen Schichtung des Menschen, sondern erhält erst durch diese ihr Gewicht. Nicolai Hartmann erkennt ausdrücklich an, daß bestimmte Kategorien sich auch durch solche Schichten fortsetzen, die grundsätzlich im Überbauungsverhältnis stehen. Als solche durchgängige Kategorie ist auch das fundamentalkategoriale Gegensatzpaar von bewußter und unbewußter Bewegung denkbar. Nur in einem — für die Staatstheorie allerdings im entscheidendsten — Punkt widersprechen sich die Anthropobiologie Gehlens und die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns. Es ist die Frage nach der Existenz des objektiven Geistes. Gehlen beschränkt — vom Standpunkt der Biologie durchaus folgerichtig — das Vermögen der menschlichen Lebensäußerungen auf die Hervorbringung von Momentanem. Begriff und Wahrheit haben nach Gehlen keine objektive Geltung; sie sind nur vorhanden, solange sie gesprochen werden. Der Begriff gewinnt seine „Zeitlosigkeit" gegenüber anderem Gesprochenem nur durch beliebige Wiederholbarkeit seines Aussprechens; die Wahrheitsaussage ist „zeitlos" lediglich dadurch, daß bei ihr ein Hinweis auf die Situationsgebundenheit fehlt. Nach dieser Ansicht gibt es zwar (momentanen) personalen Geist und materielle Geistobjektivationen, aber keine objektive Geltung von Sinnzusammenhängen. Litt verteidigt demgegenüber die Eigengesetzlichkeit von Sprache und Intelligenz mit dem Argument, daß diese es sonst nie dazu bringen könnten, sensomotorische Prozesse zu erkennen und in Worte zu fassen; denn eine solche Leistung sei gerade erst durch die strukturelle Ungleichheit des angeblich Identischen möglich (a. a. O., S. 290). Entscheidender sollte m. E. jedoch sein, daß die Biologie offensichtlich ihre Kompetenzen überschreitet, wenn sie sich mit der objektiven Sinngeltung befaßt. Der Aufgabenbereich der Biologie liegt im Vitalen. Es bleibt zwar unbestritten, daß die objektiven Sinnzusammenhänge auf das Getragensein durch die lebendigen Individuen angewiesen sind. Deshalb sind sie aber doch wesensgesetzlich grundverschieden vom Leben. Nicolai Hartmann hat diese Beziehung durch das beschriebene Phänomen des Getragenseins oder Aufruhens auch treffend zu erklären vermocht.
Auf diese Erörterungen wird im Zusammenhang mit der Theorie vom objektiven Geist noch zurückzukommen sein.

[293]) A. a. O.

liche entspreche genau der Stufenfolge von Mineral, Pflanze, Tier und Mensch. Wenn sich Litt allerdings auf die genannte Stufenfolge bezieht, unterläuft ihm eine Ungenauigkeit, da auch der Mensch vierschichtig ist und daher Objekt von vier methodisch verschiedenen wissenschaftlichen Erkenntnisprozessen sein kann. Trotzdem verdient der Grundgedanke Litts von der Entsprechung der metaphysischen und wissenschaftstheoretischen Vierschichtigkeit im Rahmen rationaler Beweisführung der Neuen Metaphysik Beachtung. Die Neue Metaphysik ist also durchaus ein Kind der heutigen naturwissenschaftlich orientierten Geistesepoche. Sie gibt sich nicht philosophischer Spekulation jenseits der Naturwissenschaften hin, sondern verwendet gerade auch deren Ergebnisse, um eine Gesamtschau der Welt zu finden. Damit ist ihr Verhältnis zu den Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie bereits vorgezeichnet.

Die Ontologie Nicolai Hartmanns hat das Ganze der Welt zum Gegenstand und stellt daher die metaphysische Frage in demselben (vollen) Umfang wie die alte Ontologie. Andererseits bekennt sie sich zur Erkenntniskritik Kants; sie wendet sich gegen jede Erklärung der Welt aus einem einheitlichen Prinzip, hält weder die Geistmetaphysik noch die Metaphysik der Materie für bewiesen und verwirft alle apriorischen Begriffe und Methoden. Nicolai Hartmann muß deshalb wie Kant die Beantwortung der metaphysischen Frage für unmöglich erklären und sich jede absolute Wesenserkenntnis der realen Wirklichkeit versagen. Wohl aber sind nach seiner Ansicht die kategorialen Gesetze zu belegen, die die Einheit der Welt wenigstens sichtbar und die metaphysische Frage durchschaubar machen. Nicolai Hartmann glaubt, durch die Kategorialanalyse die Einheit der realen Welt wenigstens insoweit erfaßt zu haben, als deren Aufbau und Gliederung in Frage stehen. Darin findet er die Rechtfertigung seines philosophischen Werkes. „Der Sinn der Auflösung der Struktur der Welt in eine Reihe von kategorialen Gesetzen liegt darin, daß man damit zeigen kann, wie die Einheit der Welt wirklich aussieht." Mit gutem Recht kann deshalb die Metaphysik Nicolai Hartmanns eine kritische Ontologie genannt werden.

Mit seinem ontologischen Kritizismus stellt sich Nicolai Hartmann in Gegensatz zur Phänomenologie, deren Wesenseinsichten gerade den Anspruch der Absolutheit und Notwendigkeit erheben. Dagegen hat Nicolai Hartmann mit der Phänomenologie gemeinsam, daß er die ganze Universalität des Seienden analysiert. Zugleich liegt eben darin der Hauptunterschied zur Existenzphilosophie. Indem diese sich vom nur Allgemeinen ab- und ausschließlich zur konkreten menschlichen Existenz hinwendet, ergreift sie nur die im menschlichen Dasein angelegten Verhaltensweisen und Möglichkeiten.[294]) Dadurch führt sie zwar auch eine Relativierung ein, aber nicht eine erkenntniskritische, sondern speziell eine Relativierung der Welt auf den Menschen. Auch Nicolai Hartmann vernachlässigt freilich nicht die konkrete reale Existenz, bezieht aber auch die übrige Welt des Seienden in sein System ein. Er verbindet Essenz- und Existenzontologie.

---

[294]) Siehe bei Martin Heidegger, Sein und Zeit, 9. Aufl. 1960, und Karl Jaspers, Von der Wahrheit, 1947.

II. Die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist

1. Zur Strukturanalyse des objektiven Geistes im allgemeinen

Die Strukturanalyse des objektiven Geistes bei Nicolai Hartmann ist notwendig durch eine Besonderheit gekennzeichnet. Da Nicolai Hartmann zugeben muß, daß sich der objektive Geist nicht „auf ein allgemein zugestandenes Bewußtsein seiner Existenz berufen kann",[295]) ist es nicht möglich, ihn als gewußtes Phänomen nur zu beschreiben. Vielmehr hat Nicolai Hartmann die Methode der Deskription hier mit dem Ziele anzuwenden, durch die Strukturanalyse zugleich die Existenz des beschriebenen Gegenstandes nachzuweisen. Dieser Nachweis hat sich überwiegend mit dem Problem auseinanderzusetzen, worin der objektive Geist seine lebendige Trägerschicht hat. Das Hauptgewicht der Theorie vom objektiven Geist hat deshalb darauf zu liegen, die Frage nach der Existenz geisttragender und geistgeformter Gemeinschaften zu beantworten. Diese Form der Fragestellung entspricht zugleich dem staatstheoretischen Anliegen Smends, den Staat als Geistgemeinschaft nachzuweisen.
Die objektive Gesetzlichkeit des überindividuellen lebendigen Geistes soll vorneweg nur noch eine kurze Beschreibung erfahren.

2. Die Überindividualität des objektiven Geistes

Die Überindividualität des objektiven Geistes hat sich an seinen Unterschieden zum personalen Geist zu erweisen. Es gilt von vorneherein den möglichen Irrtum auszuschließen, daß der objektive Geist an der kategorialen Andersartigkeit der seelischen Schicht definiert werden kann. Bereits bei Darstellung der Schichtenlehre Nicolai Hartmanns wurde klargestellt, daß die drei Grundformen des Geistes (der personale, der objektive und der objektivierte Geist) nur drei in gleicher Weise auf den unteren Seinsschichten aufruhende Formen des Geistigen sind, ohne selbst in gegenseitiger Schichtendistanz zu stehen.[296]) Der personale Geist folgt bereits denselben Kategorien wie der objektive und der objektivierte.[297]) Eine Definition des objektiven Geistes kann daher nicht mit Hilfe der kategorialen Schichtungsgesetze des Novums und der Schichtendistanz[298]) gegeben werden, sondern allein durch den Aufweis seiner strukturellen Besonderheiten gegenüber dem personalen Geist. Nicolai Hartmann sieht diese speziellen Strukturgesetze in den Prinzipien der Ablösbarkeit und der Intersubjektivität geistiger Gehalte, die im Grunde nichts weiteres besagen, als was schon von Dilthey und Litt her bekannt ist.
Das Prinzip der Ablösbarkeit[299]) fußt zum ersten auf der Beobachtung, daß der personale Geist stets schon auf den objektiven angelegt ist. Erst der Lebensbezug nämlich, in dem die Einzelperson steht, macht sie zu dem, was sie in Wirklichkeit ist. „Es gehört immer ein Stück Welt realiter zu ihr. Und insoweit dieses Stück ein Bruchteil menschlicher Gemeinsamkeit ist, so ist es

---

[295]) Siehe oben S. 40.
[296]) Oben S. 61 f.
[297]) Zur Schichtendistanz von Seelischem und Geistigem darf auf das oben (S. 60 f.) Gesagte verwiesen werden.
[298]) Vgl. zu diesen Gesetzen oben S. 64.
[299]) Zum Folgenden siehe Nicolai Hartmann, Problem, S. 177 ff.

stets auch schon ein Stück lebenden Gemeingeistes." Zum zweiten offenbaren alle geistigen Inhalte, die ein Individuum „als seine Ansichten, Meinungen, Vorstellungen, Urteile, Vorurteile, Begriffe oder Anschauungen ausgibt oder vertritt", „einen gewissen objektiven Eigenbestand", der von den Akten und Subjekten, die ihn hervorbringen, ablösbar und selbständig tradierbar ist. Die Ablösbarkeit personaler geistiger Inhalte beruht ihrerseits wieder auf der „Intersubjektivität der Erfahrung und des Weltbildes".[300]) Intersubjektiv nennt Nicolai Hartmann dasjenige „am Geiste, was nicht erst durch Ablösbarkeit von der Person auf andere Personen übergreift, sondern von vorneherein allen gemeinsam ist als die alle verbindende Struktur und Gesetzlichkeit des Geistes". So folgern etwa, was der eine aus gleicher Erfahrung schließt, auf Grund der Gesetze der Logik auch die anderen. Das hat alles bereits ausführlich Dilthey an seinem Verstehensbegriff entwickelt. Nicolai Hartmann stellt dazu noch den treffenden Vergleich mit dem Apriorischen in der Erkenntnistheorie Kants an und spricht deshalb auch von „immanenter oder intersubjektiver Apriorität", allerdings nicht ohne darauf hinzuweisen, daß die intersubjektive Apriorität lediglich auf der Gleichheit für alle Menschen, nicht auf der objektiven Gültigkeit im erkenntnistheoretischen Sinne beruht.[301])

3. Der lebendige Träger des objektiven Geistes

Die Theorie vom objektiven Geist sieht sich — wie bereits mehrfach angedeutet — hauptsächlich dem Einwand ausgesetzt, der überindividuelle lebendige Geist sei nicht, wie der personale, mit organischer Substanz und seelischem Bewußtsein verbunden und könne daher auch keine Wirklichkeit haben.[302]) Aus diesem Grunde und wegen der Belastung, mit der der Begriff des objektiven Geistes von der idealistischen Philosophie Hegels her behaftet ist, steht und fällt die Theorie vom objektiven Geist mit dem Nachweis einer Gemeinschaft, die dem transpersonalen Geist organischer und seelischer Träger ist. In besonderem Maße spitzt sich dieses Problem gerade auf den Gebieten des sozialen Lebens, des Gemeinwesens, der Politik und des Staates zu, in denen der objektive Geist mehr als etwa in den Bereichen von Kunst, Wissenschaft und Religion zum Leiten und Handeln berufen ist. „Von hier aus gesehen, gewinnt die Tatsache, daß objektiver Geist weder Person noch Bewußtsein ist, ein sehr ernstes Gesicht. Sie wird an diesem als Mangel sehr fühlbar."[303]) Das Erkennen der politischen Situation, die Entscheidung im richtigen Zeitpunkt und die Initiative der Ausführung sind ureigene Sachen eines Bewußtseins, das dem Staat weder der Gemeingeist noch die Gemeinschaft als Ganzes noch die Menge der Staatsbürger geben kann.[304])

Die Lösung des Problems findet Nicolai Hartmann in dem Phänomen des sogenannten Aufruhens der höheren Seinsschicht auf der niederen, dessen

---

[300]) Hierzu siehe a. a. O., S. 182 ff.

[301]) A. a. O., S. 184 Anm. 1.

[302]) Nicolai Hartmann weist auf die beiden Wurzeln solchen Denkens hin, einmal auf den Anthropomorphismus, der von der Analogie zum Einzelmenschen nicht loskommt und sogar beim Gottesbegriff unter dieser Zwangsvorstellung steht, und zum zweiten auf das aristotelische Gedankengut, wonach alles Reale irgendeine Substanz haben muß (vgl. Problem, S. 307).

[303]) Nicolai Hartmann, Problem. S. 324. Im übrigen hierzu schon a. a. O., S. 320 ff.

[304]) Nach Ansicht Nicolai Hartmanns kann das auch die Majorität nicht leisten, da sie weder die nötige Beweglichkeit noch eine greifbare volonté générale hat (Problem, S. 321).

Struktur er in den vier Gesetzen der kategorialen Dependenz beschrieben hat.[305])

Das Phänomen des Aufruhens hat schon bei der Strukturanalyse des objektivierten Geistes Bedeutung. Dort gilt es, den objektivierten Geist als zweischichtiges Gesamtgebilde aus geistigem Gehalt und tragender Materie zu erklären. Noch viel selbstverständlicher ist das Aufruhen des personalen Geistes auf den drei unteren Seinsschichten. So wie nun jene zwei Grundformen des geistigen zu ihren jeweiligen Trägerschichten nur in einem Überbauungsverhältnis[306]) stehen, konstituiert sich auch der objektive Geist nicht aus Elementen der niederen Schichten, sondern ruht ihnen nur auf. Ebenso wie personaler und objektiver Geist nicht identisch sind mit den Individuen bzw. der Materie, ist auch der objektive Geist nicht mit der Gemeinschaft gleichzusetzen. Diese recht einfach anmutenden Überlegungen vermitteln indes das erste Ergebnis: Die Geistgemeinschaft ist kein Geist-, sondern ein Gesellschaftsphänomen mit eigenen kategorialen Gesetzlichkeiten.[307]) Objektiver Geist ist nicht Gemeinschaft, Gemeinschaft ist nicht objektiver Geist. Andererseits sind Kollektiv und Gemeingeist füreinander von erheblicher Bedeutung, indem das Kollektiv dem Gemeingeist Leben und Zeitlichkeit verleiht und der Gemeingeist gestaltend auf das Kollektiv zurückwirkt. Wie beides geschieht, zeigen die genannten Gesetze der kategorialen Dependenz. Am bedeutendsten ist das Gesetz der Stärke.[308]) Im Überbauungsverhältnis zwischen Geist und unteren Seinsschichten löst es das Schichtungsgesetz von der Wiederkehr der Kategorien[309]) sogar in vollem Umfang ab durch den Satz vom Aufruhen der höheren Schichten auf den unteren. Freilich liegt eben dadurch der Einwand nahe, das Gesetz der Stärke sei nur eine schwache Hilfskonstruktion, um die Lebendigkeit transpersonalen Geistes zu begründen. Es ist aber nicht so, daß die Gesetze der Wiederkehr und der Stärke immer nur alternativ vorkommen. Die Überformung des Materiellen durch das Organische etwa ist von beiden Gesetzen getragen. Zwar gehen dort die Kategorien der niederen zur höheren Schicht durch; doch ist gerade in der Konstituierung des höheren Seins durch Kategorien des niederen das Aufruhen der oberen Schicht als fundamentalstes Prinzip mitenthalten. Bereits im Verhältnis von Organischem und Seelischem zeigt sich dann, daß die niedere Schicht Bedingung der höheren auch ist, wenn sie beide keine gemeinsamen Elemente haben. Die Struktur des Aufruhens findet sich also weder nur in den Überbauungsverhältnissen noch bewirkt sie den Zusammenhalt verschiedener Schichten lediglich zwischen dem Geistigen und seiner Lebensbasis. Auch das Seelische ruht dem menschlichen Organismus nur auf, ohne mit ihm gemeinsame Konstitutionskategorien zu haben. Und trotzdem

---

[305]) Diese Gesetze sind oben (S. 64 ff.) dargestellt.

[306]) Zu diesem Begriff vgl. oben S. 63.

[307]) Es ist deshalb im Grunde unrichtig, von einer Geistgemeinschaft zu sprechen; denn einerseits ist, wie Litt nachgewiesen hat, jede Gemeinschaft geisttragend und geistgeformt, andererseits trotzdem ein Kollektivphänomen. Es gibt also überhaupt nur ein Phänomen der Gemeinschaft und das in den nichtgeistigen Seinsschichten. Gleichwohl soll im Rahmen dieser Abhandlung der Begriff der Geistgemeinschaft verwendet werden, da es ihr besonderes Anliegen ist, die wechselseitige Abhängigkeit von Gemeinschaft und Gemeingeist herauszustellen.

[308]) Den Inhalt dieses Gesetzes siehe oben S. 64 f.

[309]) Dazu oben S. 63.

wird niemand bestreiten wollen, daß es ein seelisches Bewußtsein des Menschen gibt. Das Gesetz der Stärke ist also nicht mehr als die Beschreibung eines unbestrittenen Phänomens. Dieses besteht darin, daß im Schichtenbau des Seienden Stärke und Schwäche im umgekehrten Verhältnis stehen. Die niedere Schicht kann ohne die höhere, nicht aber die höhere ohne die niedere bestehen oder, in Anwendung eines bildhaften Wortes Nicolai Hartmanns,[310]) das höhere Sein „ist ein ständiges Sich-Einschmiegen in das Geflecht" des niederen.

Nachdem die Geltung des Gesetzes der kategorialen Dependenz für den objektiven Geist geklärt ist, geht es um die konkrete Frage, welches die Lebensbasis des Gemeingeistes ist.[311])

Da es eine Personalität über der menschlichen Person nicht gibt, kommen nur Person und Bewußtsein des Einzelnen in Betracht. Damit wird die Wirklichkeit des objektiven Geistes nicht doch wieder vereint; denn keineswegs werden Gemeingeist und Bewußtsein identifiziert. Der objektive Geist ist nicht mit Seinsform und Grenzen des Bewußtseins verbunden, vielmehr jederzeit ablösbar und eigengesetzlich.[312]) Seine Eigengesetzlichkeit trotz Abhängigkeit ist konkrete Folge zweier weiterer Gesetze der kategorialen Dependenz, des Gesetzes der Materie und des Gesetzes der Freiheit.[313])

Nach dem Gesetz der Materie kann das niedere Sein das höhere im Überformungsverhältnis zwischen Materie und Organischem nur beschränkt, in den Überbauungsverhältnissen zwischen Organischem und Seelischem sowie zwischem Seelischem und Geistigem überhaupt nicht determinieren, sondern nur tragen. Das Gesetz der Freiheit schließlich folgert aus dem Gesetz des Novums,[314]) daß jede höhere Schicht gegenüber der Determination durch die niedere in dem Ausmaße frei ist, als in der höheren neue Kategorien auftreten. Für das Überbauungsverhältnis zwischen Seelischem und Geistigem, in dem die Konstitutionskategorien nicht durchgehen, bedeutet das, daß das höhere (geistige) Sein volle Eigengesetzlichkeit hat. Nicolai Hartmann kann daher das Aufruhen des objektiven Geistes in folgenden drei Grundsätzen erfassen, die wörtlich wiedergegeben werden sollen:[315])

a) „Es gibt wohl ein Bewußtsein des objektiven Geistes, aber es ist kein höheres Gemeinbewußtsein über dem der Individuen."

b) „Das Bewußtsein des objektiven Geistes besteht nicht in ihm, sondern in uns, den Einzelpersonen. Wir eben sind Subjekt, bewußte Wesen. Es ist also nicht das seinige, sondern das unserige. Oder in anderer Wendung: der objektive Geist hat sein Selbstbewußtsein — man kann Hegelisch auch sagen sein Fürsichsein — nicht in sich, sondern in uns."

---

[310]) Aufbau, S. 525.

[311]) Zum Folgenden siehe Nicolai Hartmann, Problem, vor allem S. 306, 311 f. und 321.

[312]) Das wird einleuchtend, wenn man sich an die Unterscheidungsmerkmale des Seelischen und des Geistigen einerseits sowie des personalen und des objektiven Geistes andererseits zurückerinnert (siehe oben S. 60 f. und 70 f.). Geist- und Bewußtseinsgehalte haben ein gemeinsames Lebenselement im Aufruhen auf dem Organischen und sind nur darin verschieden, daß das Bewußtsein nicht außerhalb der s i n g u l a r e n , der Geist dagegen nicht außerhalb der g e m e i n s a m e n Lebenssphäre gedacht werden kann, solange aber in der subjektiven Form des personalen Geistes verbleibt als er nicht vermöge seiner Intersubjektivität und Ablösbarkeit in das Bewußtsein mindestens eines zweiten Menschen tritt.

[313]) Zu beiden siehe S. 65 f.

[314]) Dazu siehe S. 64.

[315]) Problem, S. 311.

c) „Da das Bewußtsein des Individuums ihm inhaltlich inadäquat ist, so hat er sein volles Selbstbewußtsein weder in sich noch in uns. Es gibt kein adäquates Bewußtsein des objektiven Geistes. Es ist sein inneres Schicksal, weder direkt an sich selber noch mittelbar in uns ein Bewußtsein seiner selbst haben zu können, das inhaltlich ihm genügte, — also das, was er an sich ist, voll und ganz für sich sein zu können."

Bei dieser Analyse fällt auf, daß nur vom Aufruhen des objektiven Geistes auf dem Bewußtsein, nicht auf der ganzen Person der Individuen die Rede ist. Darin liegt nur scheinbar eine Unterlassung, denn das Bewußtsein seinerseits überbaut das Organische und dieses wiederum überformt das Anorganische. Der lebendige Geist ist also immer vierte Schicht. Was die Schichtenlehre für das Ganze der Welt nachgewiesen hat, gilt ebenso für den Menschen und die Kollektivgebilde, wie Gemeinschaften, Staat und Volk. Auch sie sind nicht aus einem einzigen Prinzip strukturiert, wie Idealismus und Materialismus annehmen, sondern aus allen vier Seinsschichten. Sie haben im Lande ein materielles Fundament, in der Stammesgemeinschaft die organische Grundlage, ferner „die gleiche seelische Artung" und „formen sich in der geistigen Gemeinsamkeit heraus".[316]) Das stellt keine Rückkehr zur Organismustheorie dar. Vielmehr ist Nicolai Hartmann durch die Erkenntnis der kategorialen Gesetze gerade in die Lage gesetzt, die Fiktion eines organischen Zusammenhangs der notwendig verbundenen vier Seinsschichten zu vermeiden.[317])

Mit diesem Ergebnis ist noch nicht die Frage nach der Existenz einer Geistgemeinschaft beantwortet. Es ist lediglich festgestellt, daß der objektive Geist in den Individuen Substanz und Bewußtsein hat. Dagegen bleibt erst zu erweisen, daß der Gemeingeist die ihm Substanz und Bewußtsein verleihenden Individuen zu einem Kollektiv zusammenschließt. In diesem Punkt scheinen die kategorialen Gesetze zu versagen. Das Gesetz der Indifferenz[318]) jedenfalls, das sich als einziges mit der Frage einer Destination des niederen durch das höhere Sein befaßt, besagt gerade im Gegenteil, daß jedes einer Schicht zugehörige concretum durch diese Schicht „kategorial gesättigt"[319]) ist und keiner anderen, jedenfalls keiner höheren Prinzipien bedarf. Die kategorialen Gesetze können für dieses Problem unmittelbar auch gar keine Lösung bringen; denn die Formung der Gemeinschaft durch den Geist betrifft nicht die Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen den Schichten; vielmehr sind die Individuen, die der Geist zum Kollektiv eint, selbst schon vierschichtig. Die Formung der Gemeinschaft durch den Geist hängt daher mit der Schichten- und Kategorienlehre unmittelbar nicht zusammen. Zum Teil ist sie nicht einmal ein Gegenstand der Ontologie, son-

---

[316]) Nicolai Hartmann, Aufbau, S. 193.
Dazu führt Nicolai Hartmann das Beispiel der griechischen polis an, die eine materielle Struktur in ihrer geographischen Lage habe, ferner ein organisches Leben, ihre Triebe und Bedürfnisse, aus denen ihre ökonomische Welt erwachse, und auch ein seelisches und ein geistiges Leben (Einführung, S. 121).

[317]) Es dürfte nicht mehr als eine unbedachte Formulierung sein, wenn Nicolai Hartmann von „gleicher seelischer Artung" einer Sozietät und vom „seelischen Leben" der griechischen polis spricht; denn an den entscheidenden Stellen seiner Lehre stellt er unmißverständlich klar, daß das Seelische nur als Singulares existiert. Es gibt wohl eine Identität im Seelischen, aber keine Einheit.

[318]) Dazu oben S. 65.

[319]) Nicolai Hartmann, Aufbau, S. 530.

dern der Gesellschaftslehre. Nicolai Hartmann führt mit Recht aus, daß der Geist die Gemeinschaft nicht erst erdenke und erschaffe, sondern aus der Sphäre des organischen Lebens bereits übernehme.[320]) Litt hatte noch weit eingehender nachgewiesen, daß die Herausbildung geistiger Gehalte durch die gesellschaftliche Tatsache des geschlossenen Kreises bedingt ist. [321]) Entstehung und Fortgestaltung der Gemeinschaft gehören jedoch zugleich soweit in den Bereich der Ontologie, als der objektive „Geist als Formgebung der Gemeinschaft"[322]) wirkt. Wie das geschieht und in welchem Verhältnis hierbei Gesellschaftslehre und Ontologie stehen, ist im Folgenden zu klären. Nicolai Hartmann behandelt die gemeinschaftsformende Funktion des objektiven Geistes ohne äußeren Zusammenhang mit dem Aufruhen desselben auf den Individuen. Darin dürfte auch der Grund dafür liegen, daß seine Ausführungen zu jenem Punkt zu keiner tieferen Beschreibung des Phänomens vordringen und recht apodiktisch bleiben.[323]) In Wirklichkeit hängen nämlich das Getragensein des Gemeingeistes vom Individualbewußtsein und die gemeinschaftsformende Kraft des objektiven Geistes unlöslich zusammen. Das Aufruhen des objektiven Geistes auf einer Einzelperson genügt nur dann, wenn es um die Leitung der Geistgemeinschaft geht. Sobald der Gemeingeist aber nach dem Bewußtsein seiner selbst verlangt, reicht das Einzelbewußtsein nicht mehr aus. Selbst die Bewegung des Gemeingeistes durch einen Einzelnen oder durch eine zahlenmäßig geringe Elite kann nur deshalb geschehen, weil deren Lebensäußerungen vermöge des intersubjektiven Mediums in der größeren Zahl von Individuen zum geistigen Allgemeingut werden. Für das Aufruhen des objektiven Geistes ist daher stets eine Identität geistiger Gehalte in mehreren Individuen erforderlich, die ihrerseits durch das wechselseitige Bemerken ein Zusammengehörigkeitsgefühl der Individuen hervorruft. Das letzte Phänomen haben Litt in der Struktur der Sozialität des Sinnerlebens und Smend in der sachlichen Integration ausführlich beschrieben.[324])

Litt hat auch das Verhältnis von vitaler und geistiger Gestaltung der Gemeinschaft bereits in das richtige Licht gerückt, indem er den geschlossenen Kreis als biologischen Träger des (geistigen) Gesamterlebnisses der Gemeinschaft begreifen machte. Die Darlegungen Litts gewinnen aber letzte Präzision erst vor dem Hintergrund der Schichten- und Kategorienlehre Nicolai Hartmanns, wenn auch einige Stellen bei Nicolai Hartmann für sich allein genommen unklare Vorstellungen erwecken können. So spricht er etwa davon, daß der „Zusammenschluß der Individuen selbst nicht erst vom Geiste geschaffen wird", der Geist vielmehr „den Zusammenschluß von der niede-

---

[320]) Problem, S. 209 f.

[321]) Vgl. oben S. 6.

[322]) Nicolai Hartmann widmet dieser Frage ein eigenes Kapitel; siehe Problem, S. 205 ff.

[323]) Siehe z. B.: „Zum wirklichen geistigen Leben dagegen gehört die Gestaltung, die er (der Gemeingeist, Anm. d. Verf.) dem Leben der Gemeinschaft als dem Kollektivverband der Individuen gibt." (Problem, S. 206). Oder: „Denn da er (der Gemeingeist, Anm. d. Verf.) nur am Kollektivum bestehen kann, dieses aber der Formung durch ihn bedarf, um tragfähig für seine höheren Stockwerke zu werden, so muß die Formung, die er dem Kollektivum gibt, Grundlage aller höheren Gestaltung des Geistes sein." (a. a. O.).

[324]) Vgl. oben S. 7 und S. 11. Nicolai Hartmann stellt dieselbe Erscheinung einmal mit den Worten dar, daß „es die Einheit des lebenden objektiven Geistes" ist, „in der die gestaltende Kraft zu suchen ist" für die geistige Formgebung der Gemeinschaft (Problem, S. 210).

ren Seinsschicht, dem organischen Leben" übernimmt.[325]) Dadurch könnte der Eindruck erweckt werden, als wolle Nicolai Hartmann der „Vitalkategorie"[326]) einen zeitlichen Vorrang einräumen. Es wird aber bald deutlich, daß Nicolai Hartmann zwischen der vitalen und geistigen Konstituierung der Gemeinschaft kein Prioritätsverhältnis annimmt, sondern — wie Litt — lediglich eine Verkettung von „natürlicher Artgemeinschaft und geistig überformter Gemeinschaft"[325]) im Auge hat. Bei Nicolai Hartmann gewinnen diese beiden Begriffe freilich eine genaue Umgrenzung, da mit ihnen von selbst eine verschiedene Schicht- und Kategorienzuordnung verbunden ist. Das (vitale) Kollektiv folgt trotz geistiger Überbauung ausschließlich den Kategorien des Materiellen, Organischen und Seelischen. Dadurch wird vor allem deutlich, daß das Vorgegebensein des Kollektivs keine Zeiten-, sondern eine Schichtenabfolge bildet. Die Kollektivbildung geht Hand in Hand mit der Hervorbringung geistiger Gehalte, die ihrerseits im gleichen Vorgang wiederum die geistige Durchforschung des Kollektivs bewirken.
Somit kann als Ergebnis festgehalten werden, daß der objektive Geist Substanz und Bewußtsein in den Individuen hat und das ihm kategorial vorgegebene Kollektiv in eine geistgeprägte Gemeinschaft umformt.

4. Die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist und der Neopositivismus

Die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist muß in Gegensatz zu philosophischen Richtungen stehen, die die Wissenschaft auf Naturwissenschaft und die Philosophie auf logische Klärung der Gedanken beschränken wollen. Solche Anschauung muß auch die wissenschaftliche Grundlegung des Staatsbegriffs in der Theorie vom objektiven Geist ablehnen. Als philosophische Gegenposition zur Integrationslehre im Streit um die Wirklichkeit des Staates ist sie darum noch näher zu erörtern.
Gemeinhin wird die Erhebung der Naturwissenschaft zur alleinigen (Gesamt-)Wissenschaft als Physikalismus, die Reduzierung der Philosophie auf eine logistische Beziehungslehre als logischer oder logistischer Positivismus bezeichnet.[327]) Die Vielfalt der damit gekennzeichneten philosophischen Richtungen kann am besten der sogenannte Neopositivismus[328]) repräsentieren, dessen berufene Vertreter heute Rudolf Carnap und Ludwig Wittgenstein sind. In die philosophischen Systeme beider ist auch die logistische Relationstheorie Bertrand Russels und Alexander North Whiteheads eingegangen.[329])
Die neopositivistische Philosophie ist in sich durchaus nicht geschlossen. Das offenbart sich gerade in ihren unterschiedlichen Standpunkten zur Frage sinnvoller Aussagen über geistiges Sein. So ist unter dem angeblichen Phy-

---

[325]) Problem, S. 207.
[326]) Problem, S. 210.
[327]) Vgl. etwa Gerhard Lehmann, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, 1943, S. 292 ff. (Rudolf Carnap), sowie Brecht, Politische Theorie, S. 211 ff. (Neopositivismus).
[328]) Der Neopositivismus kann in etwa mit dem sogenannten Wiener Kreis identifiziert werden. Zu diesem siehe Karl Dürr, Der logische Positivismus, 1948; Viktor Kraft, Der Wiener Kreis — Der Ursprung des Neopositivismus, 1950; Hans Reichenbach, Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, 1953.
[329]) Siehe dazu bei Carnap, Aufbau, S. 3 f. mit Literaturnachweisen.

sikalismus der Neopositivisten nicht immer die These zu verstehen, daß sinnvolle Sätze allein über Gegenstände der Physik bzw. der Naturwissenschaften möglich seien. Deshalb ist auch die Stellungnahme des Neopositivismus zur Theorie vom objektiven Geist nicht einheitlich. Das erweist sich jedenfalls an der Philosophie Rudolf Carnaps einerseits und derjenigen Ludwig Wittgensteins andererseits.

Carnaps von ihm sogenannte Konstitutionstheorie[330]) gleicht in ihrem grundsätzlichen Anliegen der ontologischen Schichten- und Kategorienlehre Nicolai Hartmanns, da beide die ontologische Struktureinheit der verschiedenen Seinssphären aufzudecken versuchen. [331]) Für die gegenständliche Erörterung ist dabei vor allem bedeutsam, daß Carnap dieselben Gegenstandsarten des Seienden als Objekte wissenschaftlicher Aussagen anerkannt wie Nicolai Hartmann.[332]) Neben den physischen Gegenständen, die Carnap freilich nicht in anorganische und organische aufspaltet, hebt er deutlich die psychischen von den geistigen ab, indem er die Subjektgebundenheit des Psychischen und die Ablösbarkeit der geistigen Elemente von ihren Trägern „in scharfem Gegensatz" gegenüberstellt.[333]) Carnap trennt sogar deutlich, wenn auch nicht mit denselben Begriffen, die Grundformen des objektiven und des objektivierten Geistes; die Andersartigkeit dieser beiden geistigen Formen sieht er wie Nicolai Hartmann in den unterschiedlichen Beziehungen des Geistigen zu den Gegenständen anderer Sphären. Soweit geistige Gegenstände auf psychischen, d. h. lebendigen Vorgängen aufruhen, spricht Carnap von einer Manifestationsbeziehung, während er den Begriff der Dokumentationsbeziehung verwendet, wenn sich ein geistiger Gehalt in dauernden physischen Gebilden verfestigt, in denen kein Leben ist.[334]) Es kann also festgestellt werden, daß Carnap die Theorie vom objektiven Geist durchaus anerkennt. Ja, in Carnaps Lehre von den Gegenstandsarten muß sogar eine Bestätigung des Staatsbegriffs Smends gesehen werden, da sie an mehreren Stellen ausdrücklich den Staat wie die übrigen Sozietäten dem Bereich der geistigen Manifestationsbeziehungen, d. h. des objektiven Geistes im Sinne Nicolai Hartmanns zurechnet.[335])

Bei näherem Zusehen kann es nicht überraschen, daß Carnap und Nicolai Hartmann in der Anerkennung des überindividuellen lebendigen Geistes übereinstimmen; denn der Unterschied zwischen der Schichten- und Kategorienlehre Nicolai Hartmanns sowie der Konstitutionstheorie Carnaps liegt lediglich in der verschiedenen Systemhypothese über die Struktur des Seienden. Während Nicolai Hartmann in seinen acht kategorialen Gesetzen gerade die kategoriale Besonderheit und teilweise Beziehungslosigkeit der Seinsschichten untereinander hervorhebt,[336]) sucht Carnap nach einem dogmatischen System, das alle Gegenstandsarten umfaßt. Hauptthese seiner Konstitutionstheorie ist die Ableitung aller Gegenstände bzw. Begriffe aus einigen wenigen Grundgegenständen bzw. -begriffen. Das von ihm so aufgestellte Konstitutionssystem besteht als eine stufenweise Ordnung der Gegenstände

---

[330]) Diese ist niedergelegt in Carnaps zitiertem Hauptwerk „Der logische Aufbau der Welt".
[331]) So auch Gerhard Lehmann, a. a. O., S. 299.
[332]) Vgl. hierzu Aufbau, S. 22 ff.
[333]) Siehe a. a. O., S. 29 f.
[334]) A. a. O., S. 30 f.
[335]) A. a. O., S. 5, 30 und 201 f.
[336]) Vgl. oben S. 63 ff.

in der Art, daß die Gegenstände jeder Stufe aus denen der niederen Stufe, d. h. alle Gegenstände aus den Gegenständen der ersten Stufe, der Basis des Systems, konstituiert werden können. Die Systemform der Konstitutionstheorie ist daher die Zurückführbarkeit aller Gegenstände auf das erkenntnismäßig Primäre, d. h. die Übersetzbarkeit aller Sätze über einen Gegenstand in Sätze, die nur noch von anderen Gegenständen sprechen.[337]) Als Basis dieses Systems sieht Carnap die eigenpsychischen Elementarerlebnisse (Wahrnehmungen) an, aus denen sich die erkenntnismäßig bereits sekundären physischen Dinge konstituieren.[338]) Aus diesen wiederum sind die fremdpsychischen und schließlich aus diesen die geistigen erkennbar, so daß eine durchgängige Zurückführbarkeit des Geistigen auf das Physische sowie Eigenpsychische und eine Konstitutierbarkeit des Geistigen aus dem Eigenpsychischen und Physischen besteht.[339]) Die sogenannten höheren geistigen Gegenstände, zu denen der Staat und die übrigen Sozietäten zählen, konstituieren sich aus den sogenannten primären geistigen sowie aus physischen und psychischen Gegenständen.[340]) Eine solche durchgängige Relationsstruktur ist aber nur möglich bei völliger inhaltlicher Entleerung. Da überdies infolge der eigenpsychischen Basis des Konstitutionssystems die Objektivität nur im Bereich des rein Formalen erhalten bleiben kann, vermag Carnap seiner Konstitutionstheorie keinen Erkenntnis-, sondern lediglich einen logischen Wert zuzuerkennen.[341]) Jean Améry behauptet deshalb wohl zu recht, durch die Neopositivisten habe noch niemand jemals mehr erfahren, als daß A gleich A sei.[342]) Die „geisteswissenschaftliche" Tätigkeit der Neopositivisten erschöpft sich denn auch tatsächlich in formell-logischer Sprachkritik, d. h. „physikalischer" Sprachanalyse. Damit ist deutlich geworden, daß Carnaps Konstitutionslehre der (ontologischen) Theorie vom objektiven Geist und deshalb der staatstheoretischen Grundlegung der Integrationslehre insoweit neutral gegenübersteht, als es sich um die Wirklichkeit der objektivgeistigen Gegenstandsart als solcher handelt. Die Bedeutung der Konstitutionslehre liegt auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie; sie beschäftigt sich mit der Frage, welche Inhalte der einzelnen Gegenstandsarten als wirklich erkannt werden können. Carnap verlangt von den Fachwissenschaften sowohl die Einhaltung der logischen Konstitutionsregeln als auch die Beschränkung ihrer Aussagen auf das intersubjektiv Erfahrbare. Mit dieser Maßgabe kann gesagt werden, daß Carnap nur e i n e methodisch einheitliche Gesamtwissenschaft anerkennt. Daraus folgt, daß er Sätze über geistige Gegenstände nur dann für wissenschaftlich hält, wenn sie in die Dingsprache reduzierbar sind.[343]) Es bedarf einer besonderen Untersuchung, ob dadurch der

---

[337]) Siehe Aufbau, S. 1 ff. sowie 34 und 55. Zur Zurückführbarkeit siehe vor allem S. 46 f.
[338]) Hierzu besonders a. a. O., S. 81 f.
[339]) Dazu a. a. O., S. 74 ff.
[340]) Vgl. a. a. O., S. 200 ff.
[341]) Siehe deutlich a. a. O., S. 69, 77 und 90 f.
Zur Unterscheidung von Carnaps eigenpsychischer Systemform einerseits und dem Solipsismus andererseits vgl. Carnap, a. a. O., S. 86. Zur Neutralität des Neopositivismus gegenüber dem philosophischen Problem der Realitätsgegebenheit vgl. bereits oben S. 70 f.
[342]) Jean Améry, Geburt der Gegenwart, 1961, S. 122 f. Carnap gibt im übrigen selbst zu, daß die konstitutionalen Definitionen zu Trivialitäten und Tautologien führen können (a. a. O., S 69 f.).
[343]) Dazu vor allem S. 238 f. Zu den Wandlungen in der Lehre Carnaps über die Verifizierbarkeit von Aussagen vgl. Brecht, Politische Theorie, S. 211 ff.

Staatsrechtslehre eine Methode an die Hand gegeben ist für eine objektive Erkenntnis der staatlichen Sinngehalte und damit für eine Lösung der bei der Rechtsanwendung auftauchenden Wertungsprobleme. Allenfalls in diesem Punkte kommt also der (erkenntnistheoretischen) Konstitutionstheorie Carnaps Bedeutung für die Staatstheorie zu.

Zusammenfassend ist daher festzustellen, daß die neopositivistische Lehre Carnaps sich lediglich mit der Erkennbarkeit einzelner Inhalte der Gegenstandsarten, also auch des objektiven Geistes beschäftigt und eben darum die Theorie vom objektiven Geist im Grundsatze anerkennt. Der Staatsbegriff Smends erfährt insofern durch Carnap sogar ausdrückliche Anerkennung, da dieser die Sozietäten, den Staat und das Recht als objektive geistige Gebilde betrachtet. Anders freilich verhält es sich mit der neopositivistischen Lehre Wittgensteins.[344]) Dieser leugnet nicht nur eine methodisch eigenständige, sondern überhaupt jede Geisteswissenschaft. Zwar hält er an der Möglichkeit von Wahrheitsaussagen fest, beschränkt aber die Gesamtheit der wahren Sätze auf die Naturwissenschaften.[345]) Auf den Widersinn, der darin liegt, weist Theodor Litt treffend hin, indem er die Alternative aufzeigt, zu der eine solche Lehre den wahrheitssuchenden Menschen herausfordert. Es bleibt diesem „nur die Wahl, entweder auf das Vermögen der Wahrheitsfindung zu bestehen, das er sich schon dadurch beilegt, daß er überhaupt ein Urteil ausspricht, dann aber auch das besondere Urteil (des Physikalismus, Anm. d. Verf.) zu widerrufen, — oder an diesem besonderen Urteil festzuhalten, dadurch aber sich in den tödlichen Widerspruch zu verwickeln, daß er in einem Atemzug sich dieselbe Leistung stillschweigend zutraut und ausdrücklich abspricht. Sein Verhalten gleicht dann demjenigen eines Menschen, der sagt: ‚Ich kann nicht sprechen.' "[346]) Wittgenstein sieht denn auch ganz klar, daß die endgültige und unvermeidliche Konsequenz seines Denkmodus dessen eigene Aufhebung und die völlige Destruktion inhaltlicher Geisteswissenschaft ist.[347]) So stellt er an das Ende seines Tractatus logico-philosophicus die Worte: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie — auf ihnen — über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig."[348]) Ob Wittgenstein damit aber die Aporie seiner Lehren wenigstens theoretisch beseitigt hat, muß doch sehr fraglich sein. Zwar kann an dieser Stelle keine abschließende Auseinander-

---

[344]) Zu Ludwig Wittgenstein und seinem Verhältnis zum Wiener Kreis siehe das Beiheft zu Ludwig Wittgensteins „Schriften" (1960) mit Beiträgen von Ingeborg Bachmann, Maurice Cranston, José Ferater Mora, Paul Feyerabend, Erich Heller, Bertrand Russel und George H. von Wright. Das hier einschlägige Hauptwerk Wittgensteins ist der Tractatus logico-philosophicus. Dieser war 1921 zunächst in einer deutschen Zeitschrift erschienen und blieb lange Zeit Wittgensteins einziges veröffentlichtes Werk. Nunmehr ist der Tractat enthalten in Ludwig Wittgenstein, Schriften, 1960, S. 7—83. Formal gesehen ist er eine Kuriosität; er besteht aus einzelnen aphorismusartigen Sätzen, die mit Dezimalzahlen numeriert sind. Diese deuten das logische Gewicht der Sätze an, den Nachdruck, der auf ihnen liegt. Etwa die Sätze 1.1, 1.2, 1.3 usw. sind Bemerkungen zum Satz 1; die Sätze 1.11, 1.12, 1.13 sind Bemerkungen zum Satz 1.1 und so fort.

[345]) Vgl. Tractat, Satz 4.11 und 6.53.

[346]) Litt, Denken und Sein, S. 216 f.

[347]) José Ferater Mora (Beiheft zu Ludwig Wittgensteins Schriften, S. 22) spricht sogar davon, daß „Wittgenstein und Destruktion zwei fast identische Begriff sind."

[348]) Satz 6. 54.

setzung mit Wittgenstein gewagt werden. Aber bei einer Konfrontation mit der nachidealistischen, d. h. metaphysikfreien Theorie vom objektiven Geist muß ihm wenigstens der Beweis dafür abverlangt werden, daß er mit eben der Leiter, die er wegzuwerfen gezwungen war, nicht zu einer materialistischen Metaphysik hinaufgestiegen ist.[349]) Wie will er nämlich anders als metaphysisch erklären, daß lediglich das naturwissenschaftliche Erkenntnisverfahren bestimmt, welche Gegenstände überhaupt existieren, wenn er die Verabsolutierung der Naturwissenschaften mit Hilfe von Sätzen gewinnt, die er selbst für wissenschaftlich unsinnig erachtet? Er hätte also erst einmal den Beweis dafür erbringen müssen, daß auf die Grundlegung seiner Philosophie der Schlußsatz seines Tractats keine Anwendung findet, der lautet: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber soll man schweigen."[350]) Die theoretische Grundlegung der nachidealistischen Theorie vom objektiven Geist zeichnet sich im Gegensatz dazu gerade dadurch aus, daß sie metaphysikfrei ist. Die Bedeutung Diltheys liegt unter anderem darin, daß er den objektiven Geist „säkularisiert" hat.[351]) Die metaphysische Belastung, die der Theorie vom objektiven Geist trotzdem auch noch nach Dilthey anhaftete, konnte Nicolai Hartmann beseitigen, indem er jedem organologischen Mißverständnis gegenüber die Inadäquanz von Substanz und Bewußtsein des objektiven Geistes deutlich herausarbeitete.[352]) Ist also die theoretische Grundlegung der Theorie vom objektiven Geist ohne die Widersprüche des Neopositivismus Wittgensteins, so vermag sie auf der anderen Seite auch den praktischen Anforderungen der Geisteswissenschaften zu genügen. Die lebendigen Geistgebilde der Sprache, des Wissens, der Sitte, des Rechts und des Staates erschließen sich wissenschaftlichem Denken mit Hilfe einer in der Theorie vom objektiven Geist grundgelegten Methode. Einem gewiß vorhandenen Verlust an Rationalität in den von Dilthey neu begründeten Geisteswissenschaften steht ein großer Reichtum an praktischen Ergebnissen gegenüber.[353]) Dazu zählt auch die Bewältigung des Problems einer Wirklichkeitsbetrachtung des Staates, wie sie die Integrationslehre versucht. Das soll im folgenden gezeigt werden.

---

[349]) Vgl. dazu bezüglich des empiristischen Wissenschaftsbegriffes Reinhard Holubek, Allgemeine Staatslehre als empirische Wissenschaft, Bd. 35 der Schriften zur Rechtslehre und Politik, 1961, S. 126.

[350]) Satz 7.

[351]) Vgl. oben S. 31 f.

[352]) Vgl. oben S. 71 ff. Nicolai Hartmann sieht wohl zu Recht den Grund für die metaphysischen Thesen über den objektiven Geist darin, daß für ihn in derselben Weise wie für den personalen Geist adäquate Substanz und adäquates Bewußtsein gesucht werden (Grundlegung, S. 12).

[353]) Der Neopositivismus hat denn auch weder in Frankreich und Italien noch in Deutschland die Bedeutung erlangt, die er in den angelsächsischen Ländern innehat. Das mag einmal auf die Emigration seiner Vertreter vor dem Nationalsozialismus zurückzuführen sein, wohl aber auch auf die Hochachtung, die vor allem in den USA der empirischen Beobachtung äußerer Gegebenheiten, Statistiken u. ä. sowie der Verwendung sogenannter facts and figures entgegengebracht wird.

B. Der Staatsbegriff Rudolf Smends im Lichte der Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist

I. Die Seinsweise des Integrationsprozesses[354])

Von der Grundlage der Schichtenlehre Nicolai Hartmanns aus bereitet es keine Schwierigkeiten mehr, die Seinsweise des Integrationsprozesses begrifflich klar zu erfassen.[355]) Die Dreiteilung des Geistigen in die Grundformen des personalen, des objektiven und des objektivierten Geistes ermöglicht es Nicolai Hartmann, eine klare Trennung zwischen Realität und Idealität vorzunehmen. Die Bestimmung der Seinsweise des Integrationsprozesses nach der Ontologie Nicolai Hartmanns setzt freilich voraus, daß das Realitätsproblem der Staatslehre überhaupt eine ontologische Frage im Sinne Nicolai Hartmanns ist. Es bedarf darum vorneweg noch der Klärung, welche philosophische Fragestellung das Problem der Wirklichkeitsbetrachtung des Staates enthält.

1. Das Realitätsproblem der Staatslehre als ontologische Frage im Sinne Nicolai Hartmanns

Das Realitätsproblem der Staatslehre besteht in der Streitfrage um die Anerkennung oder Leugnung des Staates als sozialen Gebildes. Smend und Kelsen sind extreme gegensätzliche Exponenten in dieser Auseinandersetzung. Während Kelsen den Staat ausschließlich als denkkonstruktives Gebilde auffaßt, begreift ihn Smend als ganzheitlichen dynamischen Vorgang des Soziallebens. In der Philosophie besteht das Problem der Realitätsgegebenheit[356]) herkömmlich als erkenntnistheoretisches.[357]) Es ist durch den Gegensatz von Realismus und Idealismus gekennzeichnet. Eine Definition beider Begriffe ist nur unter allen Vorbehalten besonderer Ausformung möglich. Mit dieser Maßgabe kann der Realismus als Lehre umrissen werden, die das vom Bewußtsein unabhängige Ansichsein der Gegenstände und dessen wenigstens näherungsweise Erkennbarkeit annimmt, während im Gegensatz dazu der Idealismus das Seiende vom Geist her bestimmt sieht. Solche summarischen Definitionen reichen freilich nicht aus, wenn es die Bedeutung der einen oder anderen Stellungnahme zum Problem der Realitätsgegebenheit für die Staatstheorie aufzuzeigen gilt. Auf den ersten Blick ist eine solche Beziehung nicht zu erkennen. Bei näherem Zusehen ist jedoch nicht auszuschließen, daß die Anerkennung oder Leugnung der sozialen Staatswirklichkeit letzten Endes durch eine der realistischen oder idealistischen Erkenntnistheorien bedingt ist. Das soll an den Staatstheorien Kelsens und Smends untersucht werden.

Die Argumente, mit denen Kelsen die Zwei-Seiten-Theorie widerlegt und die soziale Realität des Staates leugnet,[358]) legen den Schluß nahe, daß der Idealismus notwendig die Verneinung der sozialen Staatswirklichkeit nach

---

[354]) Zur Problemstellung siehe oben, S. 38 ff.

[355]) Es wurde bereits dargelegt, daß das Problem der Seinsweise des Staates in Wahrheit nur ein terminologisches ist (siehe oben, a. a. O.).

[356]) Diese Formulierung gebraucht Nicolai Hartmann im Titel einer seiner Schriften (Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, Heft 32, 1931).

[357]) Kritisch dazu Nicolai Hartmann (a. a. O.).

[358]) Siehe Staatsbegriff, Teile III. und IV.

sich zieht; denn Kelsen widerlegt den zweifachen (juristischen und soziologischen) Staatsbegriff der Zwei-Seiten-Theorie mit dem von der Marburger Schule (Cohen) übernommenen erkenntnistheoretischen Grundsatz, daß der Gegenstand der Erkenntnis durch unser Denken hervorgebracht wird.[359]) Daraus folgt, daß der durch das Denken erzeugte Gegenstand nicht unter zwei Denkgesichtspunkten betrachtet werden kann oder — wie Kelsen es ausdrückt[360]) — daß „die Identität des Erkenntnisgegenstandes nur durch die Identität der Erkenntnisrichtung, die Identität der Erkenntniswege gewährleistet ist". Diese Begründung des denkkonstruktivistischen Staatsbegriffs mit dem erkenntnistheoretischen Idealismus Cohens geht indes ihrerseits schon von der Prämisse aus, daß der Staat jedenfalls a u c h als objektiviertes Normensystem betrachtet werden kann, so wie die Zwei-Seiten-Theorie Georg Jellineks eben eine sozialwirkliche und eine formaljuristische Sicht des Staates vertritt. Der Eliminierung der sozialen Staatswirklichkeit mußte also die Auffassung des Staates als eines normativen Begriffssystems vorausgehen. Diese beruht aber auf der anderen neukantischen These einer radikalen Trennung von Sein und Sollen.[361]) Kant hatte mit dem rationalistischen Naturrecht gebrochen, das nicht zwischen soziologischer, philosophisch-ethischer und juristischer Staatsbetrachtung unterschieden und in der menschlichen Natur die Quelle der sozialen und juristischen Gesetze gesehen hatte.[362]) Es leitete daher aus dem Seienden auch die Sollenssätze ab.[363]) Kant löste diese Einheit von Sein und Sollen auf. Nach ihm ist das Sollen theoretischer Erkenntnis entzogen; das moralisch-rechtliche Sollen folgt nicht mehr aus dem menschlichen Sein, sondern tritt autonom als kategorischer Imperativ auf. Während aber bei Kant Sein und Sollen in der — freilich rational nicht erkennbaren — noumenalen Welt des „Dinges an sich" noch verbunden sind, beseitigt der Neukantianismus zugleich mit dem „Ding an sich" folgerichtig auch diese letzte Verbindung. Die Bedingungen des nun völlig autonom gesehenen Sollens erforscht dann Cohen in derselben wissenschaftlichen Weise, wie die Logik der reinen Erkenntnis nach seiner Ansicht die Bedingungen der exakten Physik zu ermitteln hat.[364]) Da Cohen andererseits das Denken nicht als einen psychologischen Akt, sondern lediglich als Träger eines logischen Inhalts begreift, macht er die Lehre vom Sollen zu einer Wissenschaft formaler Begriffe, wodurch er die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für die begriffskonstruktive Staats- und Rechtslehre schafft, wie sie Georg Jellinek neben einer sogenannten Soziallehre

---

[359]) Siehe dazu bei Ueberweg IV, S. 434 ff.
[360]) Allgemeine Staatslehre, S. 7.
[361]) Siehe dazu bereits oben S. 50 f. sowie bei Ueberweg III, S. 488, Erich Kaufmann, Kritik, S. 88 ff., und Heller, Krisis, S. 289 ff.
[362]) Repräsentativ für die soziologische Staatsauffassung des rationalistischen Naturrechts ist die Staatslehre Thomas Hobbes', die aus dem im menschlichen Egoismus gegründeten gesellschaftlichen Urzustand des „Krieges aller gegen alle" die Schaffung des Staates gemäß dem vernünftigen Wunsche nach Sicherheit und durch Übereinkunft ableitet. Erich Kaufmann (a. a. O., S. 89) weist dabei darauf hin, daß der Vertrag (die Übereinkunft) zwar eine juristische Kategorie ist, aber nicht juristisch im Gegensatz zum Soziologischen, sondern „als etwas z u g l e i c h Juristisches und Soziologisches".
[363]) Heller (a. a. O.) deutet an, daß sich im Marxismus Teile des naturrechtlichen Monismus von Sollen und Sein erhalten haben.
[364]) Siehe Cohen, Ethik, besonders S. 20 f.
Im übrigen zur Philosophie Cohens siehe bei Ueberweg IV, S. 434 f.

des Staates und des Rechts vertritt. [365]) Es kann also schon auf Grund der bisherigen Überlegungen festgestellt werden, daß die Verwerfung einer sozialen Staatswirklichkeit letzten Endes nicht auf den erkenntnistheoretischen Idealismus, sondern auf die neukantische Lehre einer unbedingten Trennung von Sein und Sollen zurückgeht.

Dieses Ergebnis wird bestätigt durch eine kritische Würdigung derjenigen Ausführungen Kelsens, in denen er nachzuweisen versucht, daß Hans Vaihinger, Ernst Cassirer und andere den Dualismus von Recht und sozialer Staatswirklichkeit widerlegt haben.[366])

Die Ersetzung des Substanz- durch den Funktionsbegriff[367]) in dem sogenannten Fiktionalismus Vaihingers und dem Positivismus Cassirers mußte Kelsen natürlich willkommen sein; er will denn auch deren Erkenntniskritik dazu verwenden, um seine These vom rein denkkonstruktivistischen Dasein des Staates zu belegen. Dabei geht er jedoch widerum von der gerade entscheidenden Prämisse aus, daß der Staat mit der von Kelsen intentional verstandenen Rechtsordnung identisch ist. Wenn die dadurch bewirkte Verdrehung der Erkenntniskritik Vaihingers und Cassirers als solche erkannt ist, erweist sich das Bemühen Kelsens als Schlag ins Wasser. Schon ein kurzer Blick auf Vaihingers „Philosophie des Als ob"[368]) macht das sehr deutlich.

Vaihingers Zugehörigkeit zum Neukantianismus offenbart sich in dem idealistischen Ansatz seiner Lehre. Er vertritt eine unbedingte Trennung von Denken und Sein. Die Empfindungen gehen nach seiner Ansicht innerhalb der Psyche rein subjektive Prozesse ein, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht. Zugleich verkennt aber Vaihinger nicht, daß sich das Denken im praktischen Handeln und im Ergebnis der Denkrechnung bewährt; „obwohl die Wege des Seins und die Wege des Denkens verschieden sind, trifft das Denken doch immer wieder mit dem Sein zusammen."[369]) Daher sieht Vaihinger als das tiefste Problem der Erkenntnistheorie die Frage an, wie es kommt, „daß — trotzdem wir im Denken mit einer verfälschten Wirklichkeit rechnen, doch das praktische Resultat sich als richtig erweist".[370]) Die Antwort gibt Vaihinger mit der Feststellung, daß das Denken, um den praktischen Bedürfnissen zu entsprechen, einen Kunstgriff gebraucht. Es denkt den Empfindungen ein Ding hinzu, dem diese Empfindungen als Eigenschaften angehören. Diese Fiktion des Dinges, der Eigenschaften und des ganzen Verhältnisses ist zwar ohne Erkenntnis-, aber von sehr hohem praktischen Wert. Sie setzt nämlich das Denken in die Lage, den Empfindungskomplex mitzuteilen, ihn in der Psyche zu ordnen sowie ihn zu erklären und zu begreifen. Die Umsetzung des Empfindungsmaterials in die begriffliche Form bewirkt also lediglich ein Lustgefühl, das den Schein des Erkennens erregt und umgekehrt durch diesen Schein des Erkennens erzeugt wird. Es ist daher möglich und notwendig, die Welt so zu betrachten, a l s o b es Dinge gäbe, die Eigenschaften haben. Die Erkenntnisbegriffe sind keine Substanz-, son-

---

[365]) Vgl. dazu bei Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, vor allem S. 50 f. und 162 f.
[366]) Staatsbegriff, S. 205 ff.
[367]) Zu diesen Begriffen siehe die Schrift von Siegfried Marck, Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie, 1925.
[368]) Siehe Vaihinger, Die Philosophie des Als ob. Zum Folgenden a. a. O., S. 286 ff., 290 ff. und 303 ff.
[369]) A. a. O., S. 288.
[370]) A. a. O., S. 289 (im Original gesperrt).

dern Funktionsbegriffe. Vaihinger sieht sonach jede erkannte Wirklichkeit als Fiktion an, gleichgültig welcher Seinssphäre jene angehört. Und ebenso eindeutig ergeben die vorstehenden Darlegungen, daß sich der Fiktionalismus mit dem Erkenntnisverhältnis, d. h. mit dem erkennenden Bewußtsein, nicht aber mit dem bloßen Denken beschäftigt. Es bedarf ja auch keiner philosophischen Anstrengungen, um zu beweisen, daß Gedanken gedacht sind. Genau um diesen Nachweis bemüht sich aber Kelsen, wenn er nach einer Begründung für seine Behauptung sucht, daß der Staat, der sich nach Kelsens Ansicht mit der nur als Denkkonstruktion verstandenen Rechtsordnung deckt, eine Denkkonstruktion ist. So wie Kelsen[371]) den Fiktionalismus deutet, würde dieser lehren, daß es kein Leben, sondern nur abstrakte Begriffe gibt. Der Grund für solches Denken ist allein darin zu suchen, daß Kelsen sich nicht auf den Nachweis seiner Prämisse beschränkt, die den Staat mit einem objektivierten System von Normen gleichsetzt. Andererseits folgt daraus, daß der konstruktivistische Staatsbegriff nicht durch den erkenntnistheoretischen Idealismus bedingt ist.

In gleicher Weise ist die Wirklichkeitsbetrachtung des Staates bei Smend auf ihre Unabhängigkeit vom Realismus hin zu überprüfen.

Es liegt hier eine Parallele zur Staatstheorie Kelsens vor; denn der Staatsbegriff der Integrationslehre kann auf den ersten Blick als ein Ergebnis des Realismus erscheinen. Während aber die Staatstheorie Kelsens ausdrücklich als Konsequenz des erkenntnistheoretischen Idealismus auftritt, fehlt bei Smend eine solche namentliche Berufung auf den Realismus. Zwar ist es sein Anliegen, den Staat als „realen Willensverband" nachzuweisen; doch will er dabei den Begriff der Realität nicht im Sinne des erkenntnistheoretischen Realismus, sondern als staatstheoretische Gegenposition zum Staatsbegriff Kelsens verstanden wissen. Die Zuordnung der Integrationslehre zum Realismus liegt vielmehr deshalb nahe, weil der Staatsbegriff Smends über die nachidealistische Theorie vom objektiven Geist mit dem Historismus Diltheys und der Ontologie Nicolai Hartmanns aufs engste verbunden ist, die sich beide in hervorragendem Maße zum Ansichsein der Welt und dessen Wahrnehmbarkeit bekennen. Der Realismus Diltheys und Nicolai Hartmanns kann freilich nicht mehr erkenntnistheoretisch bezeichnet werden, da beide das Realitätsproblem über das Erkenntnisverhältnis hinaus in das ganze Lebensverhältnis stellen. So erklärt Dilthey das Ansichsein der Außenwelt nicht aus dem abstrahierten Denkzusammenhang des Erkennens, sondern aus dem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens.[372]) Dieses Vorgehen hat seinen Grund darin, daß Dilthey auch für die Erkenntnistheorie ein Ausgehen von der Totalität des Lebens fordert. Zwar kann dadurch auch nicht eine unmittelbare Gewißheit von der Realität der Außenwelt intuitiv erlangt werden; die natürliche Gewißheit ist vielmehr durch die Philosophie wissenschaftlich zu begründen. Dilthey genügt diesem Anspruch, indem er die Anpassung des Eigenlebens an die Umgebung untersucht und festhält, daß Wahrnehmung und Denken zweckmäßige Willensreaktionen hervorrufen, die dann ihrerseits Widerstand erfahren. Dilthey knüpft also an das fortwährende Ausgesetztsein des Menschen gegenüber Impuls und Widerstand an und sieht deshalb in der Bezie-

[371]) Staatsbegriff, S. 205 ff.

[372]) Siehe hierzu Dilthey, Philosophie des Lebens, S. 90 ff. (vor allem S. 130 ff.).

hung zwischen dem Bewußtsein der willkürlichen Bewegung und dem des entgegenstehenden Widerstandes diejenigen Erfahrungen gelegen, in denen unser Selbst von sich das Objekt unterscheidet. „Der ganze Sinn der Worte Selbst und Anderes, Ich und Welt, Unterscheidung des Selbst von der Außenwelt liegt in den Erfahrungen unseres Willens und der mit ihm verbundenen Gefühle."[373]) Die Realität ist somit nicht im Erkenntnisverhältnis zu fassen, sondern im Verhältnis von Impuls und Hemmung der Intuition, von Wille und Widerstand. Man spricht daher am treffendsten von einem volitiven Realismus Diltheys, wie ihn ebenfalls Scheler vertritt. Auch Nicolai Hartmann sucht die Lösung des Realitätsproblems nicht nur im Erkenntnisverhältnis, wendet sich aber ebenso eindeutig gegen die Zuspitzung des Realitätserlebnisses auf das voluntative Element.[374]) Nach seiner Ansicht sind am Realitätszeugnis alle Akte des Erfahrens und Erlebens beteiligt, da sie alle im gleichen Verhältnis zum Erkenntnisakt stehen; sie teilen mit ihm die Transzendenz und unterscheiden sich von ihm durch ihren emotionalen Charakter. Deshalb kann der Realismus Nicolai Hartmanns ein emotionaler oder irrationaler genannt werden.[375]) Darüber darf jedoch nicht übersehen werden, daß Nicolai Hartmann einen ausgesprochen kritischen Realismus vertritt, der weniger auf einem Beweis des Ansichseins der Welt als vielmehr auf einer Widerlegung der idealistischen Thesen beruht.[376]) Er gibt zu, daß man das Ansichsein nicht eigentlich beweisen kann, sieht freilich die Beweislast auf Seiten derjenigen, die das Ansichsein bestreiten, und erachtet deren Beweisführung für mißlungen. Weder der Satz des Bewußtseins, daß uns nur unsere Vorstellungen gegeben seien, noch das korrelavistische Vorurteil, es gebe kein Seiendes, das nicht Objekt eines Subjekts wäre, hält Nicolai Hartmann für durchschlagend. Als den Boden, auf dem diese Argumente entstanden sind, betrachtet er die cartesianische Isolierung des Erkenntnisverhältnisses vom Lebensverhältnis, da nur innerhalb des Erkenntnisverhältnisses das Fortschreiten der Realitätsfindung als Fortschreiten des Begriffs abgetan werden kann. Sobald das Ansichsein jedoch im Bereich der emotional-transzendenten Akte gesucht wird, in Betroffensein, Vorbetroffensein, Rückbetroffensein, Widerstandserlebnis, Gezwungensein zu Handlung und Entscheidung, stellt sich die Realitätsgewißheit ein.[377]) Die so erfahrenen Gegenstände sind zugleich Gegenstände möglichen Erkennens, da es nur eine Realität gibt. Die Erkenntnis tritt also lediglich als die nachträgliche Erhebung des emotional Erfahrenen und Erlebten in die Objektivität auf. Nicolai Hartmann hat daher mit Dilthey gemeinsam, daß er das Problem der Realitätsgegebenheit im ganzen Lebensverhältnis zu lösen versucht, d. h. auch für den Bereich der Erkenntnistheorie die Verstandesbegriffe durch Lebensbegriffe ersetzt. Der Realismus Diltheys und Nicolai Hart-

---

[373]) A. a. O., S. 130.

[374]) Nicolai Hartmann, Grundlegung, S. 184.

[375]) Letztere Bezeichnung etwa bei Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, 4. Aufl. 1951, S. 282.
Zum Realismus Nicolai Hartmanns siehe Realitätsgegebenheit sowie Grundlegung, S. 151 ff. (Die Gegebenheit des realen Seins).

[376]) Realitätsgegebenheit, S. 12 f., sowie Grundlegung, S. 156 f.

[377]) Zum Unterschied von Erkenntnis- und Lebensverhältnis vgl. Nicolai Hartmann, Realitätsgegebenheit, S. 15 ff. Beide haben die Transzendenz gemeinsam; die transzendentalen Akte des Lebensverhältnisses bestehen jedoch im Erfahren und Erleben, wobei im Erfahren die Objektivität des Widerfahrnisses und im Erleben die Ichbetontheit überwiegt.

manns ist infolgedessen nicht die Ursache, sodern die Folge der „Philosophie des Lebens". Damit ist die für die Klärung des staatstheoretischen Realitätsproblems entscheidende Einsicht gewonnen: Zwar besteht ein Kausalnexus zwischen der Lebensphilosophie und dem Staatsbegriff Smends, da die Integrationslehre in der nachidealistischen Theorie vom objektiven Geist und diese wiederum in der Lebensphilosophie grundgelegt ist; doch ist die Integrationslehre nicht durch den volitiven oder emotionalen Realismus bedingt. Die Lebensphilosophie hat vielmehr unabhängig voneinander einerseits den volitiven bzw. emotionalen Realismus und andererseits die nachidealistische Theorie vom objektiven Geist und den darauf aufbauenden Staatsbegriff zur Folge. Es kann darum allenfalls philosophiegeschichtlich eine Verbundenheit der Integrationslehre mit dem irrationalen Realismus gesehen werden, ohne daß darin ein Bedingtheitsverhältnis zum Ausdruck gebracht werden sollte.

Da sich also auch die Wirklichkeitsbetrachtung des Staates in der Integrationslehre als unabhängig von der realistischen Erkenntnistheorie erwiesen hat, deutet sich die Erkenntnis an, daß kein prinzipieller Zusammenhang zwischen dem erkenntnistheoretischen Idealismus oder Realismus einerseits und der Leugnung oder Anerkennung der sozialen Staatswirklichkeit andererseits besteht. Der konstruktivistische Staatsbegriff geht zurück auf die neukantische Lehre einer unbedingten Trennung von Sein und Sollen, die soziologische Staatsauffassung der Integrationslehre auf die Lebensphilosophie Diltheys. Das philosophische Problem der Realitätsgegebenheit ist folglich insoweit streng zu trennen vom Realitätsproblem der Staatslehre. Der prinzipielle Unterschied beider Probleme und der Inhalt des letzteren sind noch im folgenden aufzuzeigen.

Das Realitätsproblem der Staatslehre hatte sich als Widerstreit der denkkonstruktivistischen und sozialwirklichen Staatsauffassung dargestellt. Als soziales Gebilde begriffen besteht der Staat in der Objektion, als konstruktivistische Abstraktion betrachtet nur in der Intention, so daß das staatstheoretische Realitätsproblem über das Erkenntnisverhältnis hinausgreift in den Bereich des intentionalen Bewußtseins. Das bedeutet, daß es dem philosophischen Problem der Realitätsgegebenheit neutral gegenüber steht. Es ist der Staatslehre von ihrem beschriebenen methodischen Standpunkt aus im Grunde gleichgültig, ob die Sozietäten Real- oder Scheinphänomene sind. Sie befaßt sich keineswegs nur mit „real" Seiendem, sondern ebensosehr mit idealem, wobei der Begriff des ideal Seienden nichts mit Idealismus zu tun hat. Der Idealismus gerade vertritt die „Idealität" des Realen; um das Ideale kümmert er sich weiter überhaupt nicht. Diese staatstheoretische Sicht der Realität ist die Sicht der Ontologie; denn zum ersten scheidet für die Erkenntnistheorie schon rein begrifflich eine Beschäftigung mit der Intention aus und zum zweiten ist auch für die Ontologie der ganze Gegensatz zwischen gnoseologischem Idealismus und Realismus von untergeordneter Bedeutung.[378]) Zwar mag es vom Standpunkt der Lebensphilosophie aus zutreffen, daß die Ontologie ihre Neutralität gegenüber Idealismus und Realismus nicht beibehalten kann, da ihre Basis in jenen Gegebenheiten besteht, in denen die Lebensphilosophie Realitätsgewißheit vermittelt sieht; so betrachtet kann

[378]) Vgl. hierzu näher Nicolai Hartmann, Realitätsgegebenheit, S. 14 f., sowie Grundlegung, S. 151 ff.

man sogar von einem ontologischen Realismus sprechen. Aber dieser Realismus ist streng zu unterscheiden von dem Realitätsbegriff der Ontologie, der seine Bestimmung allein durch den Gegensatz des ideal Seienden erfährt. Demzufolge ist der Begriff des Ansichseins in Erkenntnistheorie und Ontologie unterschiedlich. Während ihm erkenntnistheoretisch die Unabhängigkeit vom Erkanntwerden durch ein Subjekt wesentlich ist, stellt sich diese ontologisch durchaus als unwesentlich dar. Die Ontologie erforscht nicht das „Ob" des Ansichseins, sondern das „Wie" des Seienden. Genau darauf ist auch das Anliegen der Staatslehre gerichtet: Wie ist der Staat? Demzufolge stehen sich das staatstheoretische Realitätsproblem und das philosophische Problem der Realitätsgegebenheit im Verhältnis von Ontologie zu Erkenntnistheorie gegenüber. Das Realitätsproblem der Staatslehre enthält eine ontologische Fragestellung. Der Begriff der Ontologie wird dabei im modernen Sinne der sogenannten Neuen Metaphysik, insbesondere im Sinne der Neuen Ontologie Nicolai Hartmanns verstanden.[379]) Während die Metaphysik im aristotelischen Sinn die Gründe alles Seienden zum Gegenstand hat, macht sie Nicolai Hartmann von der aristotelischen philosophia prima zu einer philosophia ultima. Schon Edmund Husserl hatte neben die sogenannte Formalontologie, die das allem Seienden Gemeinsame zum Gegenstand hat, die sogenannten Formalontologien gestellt, denen er die Aufgabe zuwies, die apriorischen Merkmale bestimmter Sachgebiete festzustellen.[380]) Auch Nicolai Hartmann[381]) erkennt als die beiden ersten Anliegen der Ontologie an, das Seiende als Seiendes zu klären und das Problem der Seinsweisen (Realität und Idealität) sowie ihres Verhältnisses zueinander zu lösen. Neben diesen formalontologischen Aufgabenbereichen rechnet er aber der Ontologie auch die inhaltliche Differenzierung des Seinsproblems zu. Dazu zählt er die Erfassung aller irgendwie grundlegenden Unterschiede der Seinsgebiete, -stufen oder -schichten, sowie die innerhalb der Gebiete waltenden gemeinsamen Züge und verbindenden Verhältnisse. Diesem Begriff der Ontologie liegt der Relativismus und Empirismus der Neuen Metaphysik zugrunde. Nicolai Hartmann sieht die Alte Ontologie als gescheitert an, da sie nach einer im voraus angebbaren Einheit des Seienden suchte, eine solche Einheit aber nach Auffassung Nicolai Hartmanns stets als nur vorweg konstruiertes System bestehen könne. „Die konstruierten ‚Systeme' aber haben in der Philosophie ausgespielt. Die Geschichte lehrt ihre Hinfälligkeit." Als Errungenschaften erkennt Nicolai Hartmann immer nur die Einsichten spezieller Art an. Die Ontologie hat danach die Einheit der Welt nicht in einem „ersten Prinzip" zu suchen, sondern in der Form „eines Zusammenhanges, einer Ordnung, einer in sich mannigfaltigen Gesetzlichkeit oder Abhängigkeit, eines Stufenbaus oder einer Schichtenfolge". Die Einheit der Welt als Gegenstand der Ontologie ist somit das Seiende als solches. Die Ontologie ist daher in ihrer Durchführung nichts anderes als Kategorienlehre im Sinne Nicolai Hartmanns, die es mit den Gliederungen, Grundzügen und Verhältnissen des Seienden zu tun hat. Ontologie ist danach nicht nur

---

[379]) Zu Begriff und Geschichte der alten Metaphysik siehe Dilthey, Geisteswissenschaften, S. 127 ff.

[380]) Vgl. Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 2. Aufl. 1960, S. XXXVIII und 73.

[381]) Siehe zum Folgenden vor allem die Einleitung zur „Grundlegung" sowie Aufbau, S. 1 f.

Erforschung der Gründe alles Seienden und der Seinsweisen des Seienden, sondern vor allem kategoriale Erfassung der Strukturen der einzelnen Seinsbereiche. Als solche ist sie den Spezialwissenschaften unmittelbar vorgeschaltet. Das Verständnis der Ontologie als Kategorienlehre wird vor allem daran sichtbar, daß Nicolai Hartmann in der Strukturerhellung des geistigen Seins die entscheidende Beförderung der Einheitsbetrachtung der Welt sieht.[382]) Da sich das Problem der Seinsstruktur des Staates gerade im geistigen Seinsbereich bewegt, stellt sich die Frage nach dem Staatsbegriff in hervorragendem Maße als ontologische im Sinne Nicolai Hartmanns dar.

2. Realität und Idealität nach der Ontologie Nicolai Hartmanns[383])

Nicolai Hartmann unterscheidet die Realität zum ersten von der Wirklichkeit, indem er diese als dritte Modalität des Realen neben die Realmöglichkeit und die Realnotwendigkeit stellt. Vom Standpunkt der Ontologie aus selbstverständlich ist es, daß er zum zweiten die Realität nicht mit Gegebenheit identifiziert, da Gegebenheit kein Modus des Seienden, sondern des Erkenntnisverhältnisses ist.[384]) Schließlich lehnt er die positivistische Gleichsetzung der Realität mit der Dinglichkeit ab und definiert gerade im Gegenteil die Realität durch Abgrenzung von der Dinglichkeit. Er betrachtet die Dinge lediglich als die dem naiven Bewußtsein nächstliegenden Repräsentanten des Realen, wogegen er den Umfang der Realität nicht bei der Dinglichkeit, sondern erst bei der Lebendigkeit enden läßt. Die Gleichsetzung von Realität und Dinglichkeit hält er schon unter dem Gesichtspunkt für unmöglich, da sonst alles, was nicht physisch, körperlich, materiell ist, irreal sein müßte mit der Folge, daß die geschichtlichen Geschehnisse, die Krisen und der Wandel der Zeitalter irreal, Kanonen und Kanonenfutter dagegen real wären. Realität und Dinglichkeit stehen nach Meinung Nicolai Hartmanns lediglich in dem Verhältnis, daß das Materielle im selben Maße abnimmt, als von der untersten zur obersten Stufe des Realen fortgeschritten wird. Im übrigen haben Materie und lebender Geist dieselbe Seinsweise. Diese besteht in der Zeitlichkeit. „Auch das geistige Sein entsteht und vergeht in der Zeit, ist in aller Besonderung einmalig und unwiderbringlich, wenn es einmal vergangen ist. Nur die Räumlichkeit scheidet das Dingliche von ihm".[385]) Doch ist nicht sie das spezifische Merkmal des Realen, sondern die Zeit.[386]) Damit begibt sich Nicolai Hartmann freilich auf ein gefährliches Feld, da nach den neueren Erkenntnissen der Physik die Einzigkeit der Realzeit in Geschichte und Naturgeschehen nicht mehr haltbar ist.[387]) Doch sollten diese Bedenken beseitigt werden können, wenn man den Begriff der Realzeit im Sinne von Zeitlichkeit so versteht, daß darunter die Eigenschaft der Ver-

---

[382]) Vgl. dazu insbesondere Problem, S. 15 ff.
[383]) Siehe dazu Grundlegung, S. 184 f., Aufbau, S. 197, und Problem, S. 79 ff.
[384]) Hierzu und zum Folgenden siehe Problem, S. 79 ff.
[385]) Realitätsgegebenheit, S. 8, und Grundlegung, S. 185. Die Unterscheidung von Dinglichem und Geistigem ist also nur eine solche von Seinsschichten und kategorialen Geformtheiten (vgl. Realitätsgegebenheit, S. 32).
[386]) So auch die Definition der sogenannten konstitutionalen Wirklichkeit bei Carnap, Aufbau, S. 239.
Zum Verhältnis von Realität und Individualität vgl. Nicolai Hartmann, Problem. S. 82 f.
[387]) Vgl. hierzu Johann Fischl, Idealismus, Realismus und Existenzialismus der Gegenwart, 1954, S. 129 ff., und Nicolai Hartmann selbst in Grundlegung, S. 185 f., sowie in Problem, S. 86 ff.

änderlichkeit von Seiendem begriffen wird, die in derselben Weise wie der Zeitbegriff die Bereiche des Materiellen, des Organischen, des Seelischen sowie der personalen und objektiven Grundform des Geistigen umfaßt,[388]) während der objektivierte Geist in die Sphäre der Idealität verwiesen bleibt; denn nur er unterliegt keiner Umwandlung in der Zeit. Lediglich die ihn tragende Materie ist der Umgestaltung ausgesetzt, mit der jedoch nicht zugleich eine Änderung des getragenen Sinngehaltes, sondern allenfalls sogleich dessen teilweiser oder ganzer Untergang verbunden ist. Die Grenze zwischen Realität und Idealität ist also durch die Lebendigkeit gezogen, was bedeutet, daß die Realität die drei unteren Seinsschichten und von der vierten die Grundformen des personalen und objektiven Geistes ergreift, während die Idealität auf die objektivierte Grundform des Geistes beschränkt ist. Die Staatstheorie hat damit ein brauchbares Begriffsinstrumentarium zur Verfügung.

3. Die Realität des Integrationsprozesses

Da der Integrationsprozeß des Staates in der Wirkungsweise des objektiven Geistes besteht, ist er ausschließlich als Teil des Realen zu begreifen. Ein ideelles Element ist ihm nicht zuzuschreiben. Der Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist gelingt es, auch die überindividuellen geistigen Elemente des Staates in die Realität miteinzubeziehen.
Nachdem so die Seinsweise des Staates nach der Integrationslehre eine Klärung erfahren konnte, ist in den folgenden Erörterungen zu versuchen, mit Hilfe der Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist auch noch die Problematik des Staatsbegriffs der Integrationslehre im einzelnen zu beheben.

II. Die geistige Formung des vitalen Kollektivs als Moment des Integrationsprozesses[389])

Die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist rechtfertigt es, den Staatsbegriff Smends in einer Weise neu zu interpretieren, daß auch die sachliche Integration als Bestandteil der Wesensbestimmung des Staates in Erscheinung tritt.
Nicolai Hartmann machte beim Existenznachweis der geistgeformten Gemeinschaft sichtbar, daß diese weder im objektiven Geist noch im tragenden Kollektiv aufgeht.[390]) Der Geist erwies sich zur Konstituierung der Gemeinschaft überhaupt nur dadurch fähig, daß er sich von den Individuen des Kollektivs substantiell getragen zeigte. Andererseits konnte das vitale Kollektiv die Existenz der Gemeinschaft erst miterklären, als seine geistige Durchformung festgestellt war. Nicolai Hartmann lehnt daher auch dort, wo er sich speziell mit dem Staate befaßt, jede Gleichsetzung desselben mit dem objektiven Geist oder mit der vitalen Kollektivschicht ab. „Weder geht der Staat im Geiste noch der Geist im Staate auf."[391]) Schließlich besteht die Gemeinschaft auch nicht in einer mechanisch gebildeten Summe aus Kollek-

---

[388]) Zur gleichen Zeitbestimmtheit von Physischem und Psychischem siehe auch Carnap, Aufbau, S. 23.
[389]) Zur Problemstellung siehe oben S. 35 f.
[390]) Vgl. oben S. 72.
[391]) Problem, S. 212.

tiv und Geist. Ihr Wesen ist vielmehr ein prozedales und muß von zwei dialektisch verbundenen Wirkungsweisen her betrachtet und beschrieben werden. Indem Nicolai Hartmann einmal die Konstituierung der Gemeinschaft aus dem Kollektiv im Auge hat, nennt er den Staat die „‚innere Gestalt', die der Geist dem übernommenen Kollektiv gibt", und schließt daran die maßgebliche Feststellung an, daß „diese Formgebung ein in größeren, geschichtlichen Zeitmaßen schreitender Prozeß" ist.[392]) Demzufolge definiert Nicolai Hartmann den Staat als „die Formung, die der lebende geschichtliche Geist dem gewordenen Kollektiv, an dem er besteht, zu geben weiß."[393]) Da sich andererseits in der Formung des Kollektivs der Geist wiederum selbst gestaltet, ist das Wesen des Staates auch in der „Selbstgestaltung eines lebenden geschichtlichen Geistes" zu begreifen.[394]) Vitales Kollektiv und objektiver Geist nehmen in diesem dialektischen Prozeß die Funktion der Momente ein. So ist das strukturelle Wesen des Staates der dialektische Prozeß, in dem sich der objektive Geist im Kollektiv gestaltet und demselben die geistige Form gibt. In diesem Sinne ist der Begriff der Integration des Staates neu zu interpretieren. Unter der Integration ist ein Prozeß zu verstehen, der nicht nur als ständige Selbstvergegenwärtigung und Selbstfortbildung des Sinngefüges der Gemeinschaft, sondern auch als fortwährende Formung des vitalen Kollektivs durch dieses Sinngefüge wirkt. Gemeinschaft und Staat bestehen in dieser ihrer Integration. Das spezifische Kennzeichen der staatlichen Integration besteht in der unverwechselbaren Eigenart, die die dem Staate zuzurechnenden geistigen Gehalte in ihrer Gesamtheit besitzen.[395]) Eine so interpretierte Integrationslehre begreift daher den Staat als Prozeß, in dem die Gestaltung des objektiven Geistes und die geistige Formung des vitalen Kollektivs zur Konstituierung der herkömmlich als Staat bezeichneten Gemeinschaft[396]) dialektisch zusammenwirken.

---

[392]) A. a. O., S. 210.
[393]) A. a. O., S. 211.
[394]) A. a. O.
[395]) Diese Feststellung führt weder zu einem Zirkelschluß noch besagt sie, daß die Zuordnung geistiger Gehalte zum Bereich des Staates dem freien Belieben anheim gegeben und damit der Staat letzten Endes doch nicht objektiv vorgegeben, sondern lediglich gedacht ist. Das wäre in der Tat dann der Fall, wenn das staatliche Sinngefüge seine Einheit erst in einem Denkakt erführe. Daß es sich jedoch nicht so verhält, versuchte die Theorie vom objektiven Geist zu erweisen. Der geistige Gehalt, der einer Gemeinschaft zugerechnet wird, entsteht nicht zeitlich vor, sondern in ein und demselben Vorgang mit dieser; nicht nur konstituiert der Geist die Gemeinschaft, sondern auch die Gemeinschaft ihren Geist, ohne daß ein Prioritätsverhältnis zwischen den beiden Konstitutionsvorgängen bestünde. Das bedeutet, daß der Komplex der einer bestimmten Gemeinschaft zuzurechnenden geistigen Gehalte seine Geschlossenheit nicht durch einen Denkakt, sondern durch diese Gemeinschaft selbst erhält. Es ist dann eine terminologische Frage, ob diejenige Gemeinschaft, die ihre Integration etwa durch soziale und politische Wertvorstellungen, durch ein bestimmtes Gebiet, durch Symbole wie Fahnen, Wappen und Hymnen, und durch die Rechtsordnung sowie durch eine Regierung oder Partei, durch demokratische Wahlen, Ausübung hoheitlicher Macht und den Verfahrensablauf hoheitlicher Tätigkeit und gleiches mehr erfährt, als „Staat" bezeichnet werden soll oder anders.
[396]) Zu Entstehung und Verwendung des Namens „Staat" siehe Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 129 ff.

III. Die Einheit des Integrationssystems als ontische Gesetzlichkeit[397])

Die Erfassung des Integrationsprozesses als eine Wirkungsweise des objektiven Geistes im Sinne Nicolai Hartmanns eröffnet zugleich eine Einsicht in das ontische Verhältnis der drei Integrationstypen des Staates zueinander. Darauf führt folgender Gedankengang hin:
Die Wirkungsweise des objektiven Geistes vereinigt drei gedanklich unterscheidbare Vorgänge in sich, die vitale Kollektivbildung, die Selbstgestaltung des objektiven Geistes in der Konstituierung und den fortwährenden Lebensäußerungen des vitalen Kollektivs sowie die geistige Formgebung des Kollektivs. Letztere ist nicht der Bereich der formalen Integrationstypen, da sie sich als kongruent mit der sachlichen Integration erwiesen hat. Die formalen Integrationsfaktoren sind aber auch nicht in dem Vorgang gelegen, in dem sich der objektive Geist herausbildet; denn einerseits haben für die Konstituierung der Gemeinschaft lediglich die Bildung des vitalen Kollektivs und dessen geistige Formgebung unmittelbar Bedeutung, während die Hervorbringung des objektiven Geistes nur mittelbar zur Begründung der Gemeinschaft mitwirkt, indem sie in diesem die Bedingung für die geistige Formgebung des Kollektivs schafft; andererseits sind unter den Integrationsfaktoren nur solche Vorgänge zu begreifen, die unmittelbar zur Konstituierung der staatlichen Gemeinschaft mitwirken. So sind die formalen Integrationstypen auf die vitale Kollektivbildung beschränkt. Die politischen Führer, wie das Staatsoberhaupt, die Regierungsmitglieder, die Parteifunktionäre und andere mehr, sowie die politischen Vorgänge, wie Demonstrationen, Wahlen, Abstimmungen, parlamentarische Verhandlungen und dergleichen, sind unter dem Gesichtspunkt persönlicher und funktioneller Integration des Staates lediglich Faktoren vitaler Kollektivbildung und Formung des Kollektivs. Daß sie als solche freilich nur begrifflich rein bestehen, ist von den Lehren Nicolai Hartmanns zum objektiven Geist her begreifbar. Nicolai Hartmann stellt klar heraus, daß die vitale Kollektivbildung wegen der mit ihr verbundenen Hervorbringung geistiger Gehalte in einem dialektischen Verhältnis zur geistigen Durchformung des Kollektivs steht. Da andererseits, wie eben festgestellt, die formalen Integrationsfaktoren der vitalen Kollektivbildung und die sachlichen Integrationsfaktoren der geistigen Formgebung des Kollektivs angehören, teilen sie auch deren dialektisches Verhältnis. Sie können deshalb auf Grund ontischer Gesetzlichkeit realiter stets nur dialektisch verbunden vorkommen. Umgekehrt bedeutet das, daß formale und sachliche Integrationstypen ebenso wie vitale Kollektivbildung und geistige Formgebung des Kollektivs nur begrifflich getrennt werden können.

IV. Die Vierschichtigkeit des Staates[398])

Die Strukturanalyse des objektiven Geistes in der Ontologie Nicolai Hartmanns macht sichtbar, daß eines der beiden dialektisch verbundenen Wesensmomente der Gemeinschaft das vitale Kollektiv ist. Auf diese Weise vermeidet es Nicolai Hartmann, die Gebilde des objektiven Geistes nur als

---

[397]) Zur Problemstellung siehe oben S. 36 f.
[398]) Zur Problemstellung siehe oben S. 44 f.

Geistphänomene und nicht in erster Linie als Gesellschaftsphänomene zu begreifen. Wenn daher auch Nicolai Hartmann den Staat als Teilgebiet der geistigen Wirklichkeit betrachtet, bedeutet das nicht — wie bei Smend — eine Gleichsetzung des Staates mit einem Teil der überindividuellen lebendigen Geistschicht. Nicolai Hartmann stellt vielmehr ausdrücklich fest, daß der Staat in erster Linie ein Kollektivum von Personen, ja ein geographisch-räumliches Gebilde ist.[399]) Objektiver Geist und vitales Kollektiv nehmen im Integrationsprozeß ontologisch gesehen gleichbedeutende Funktionen wahr. Die Basis für den Ablauf des Integrationsvorganges setzt sich noch zusätzlich aus dem geographischen Raum zusammen, auf dem das Kollektiv aufruht. Die Seinswerdung des Staates im Integrationsprozeß geschieht also unter Einbeziehung aller vier Seinsschichten.

Die Integrationslehre ist deshalb dahin zu ergänzen, daß auch Staatsgebiet und Staatsvolk Wesenselemente des Staates sind. Der Staat ist nicht nur, wie Smend behauptet, ein Teil der geistigen Wirklichkeit, sondern aller vier Seinsschichten. Darin liegt eine Anerkennung des soziologischen Staatsbegriffs Georg Jellineks insoweit, als dieser Staatsgebiet[400]) und Staatsvolk als notwendige Elemente des Staates ansieht.

In der Staatstheorie Georg Jellineks ist auch noch ein weiterer bedeutsamer Gedanke angelegt, der Gedanke von der Schichteneinheit des Staates.

V. Die Schichteneinheit des Staates[401])

Wie bei einer Lehre von den Elementen des Staates notwendig, taucht bei Georg Jellinek an einigen Stellen der Schichtungsgedanke auf, so wenn er den Staat ausschließlich als eine psychische Funktion bezeichnet, deren zugrundeliegende Substanz die Menschen sind, oder wenn er der Sprache nur im gesprochenen und geschriebenen Wort, der Religion, der Kunst sowie der Wissenschaft nur in den religiöse, künstlerische bzw. wissenschaftliche Vorstellungen tragenden Menschen ein Dasein zuerkennt,[402]) oder wenn er schließlich das Gebiet als „ein dem Menschen anklebendes Element" charakterisiert[403]) und zur Feststellung kommt: „Die staatliche Verbandseinheit ruht auf der äußeren Grundlage eines abgegrenzten Teiles der Erdoberfläche".[404]) Freilich entbehren diese einzelnen Gedanken durchaus der ontologischen Reflexion. Zum ersten sieht nämlich Georg Jellinek in der Schichtung aus Sinngefügen, psychischer Funktion, menschlichem Substrat und aus Gebiet nicht den Stufenbau des Seienden. Deshalb erkennt er zum zweiten in der Abhängigkeit der Staatselemente von oben nach unten nicht das durchgängige ontische Strukturgesetz des Aufruhens und gelangt so auch nicht zu den übrigen drei kategorialen Dependenzgesetzen, den Gesetzen der Indifferenz, der Materie und der Freiheit,[405]) die gerade im Zusammenhang mit den Elementen des Staates besondere Bedeutung haben.

---

[399]) Siehe Problem, S. 212.
[400]) Zur Theorie Friedrich Ratzels über die Wirksamkeit geographischer Faktoren in der Staatswirklichkeit vgl. Badura, Methoden, S. 121 mit Nachweisen.
[401]) Zur Problemstellung siehe oben S. 44 f.
[402]) Allgemeine Staatslehre, S. 174 f.
[403]) A. a. O., S. 176.
[404]) A. a. O., S. 179.
[405]) Zu diesen Gesetzen siehe oben S. 65 f.

Ohne diese Gesetze ist die Elementelehre neutral gegenüber Theorien, die Gemeinschaft und Staat zwar aus mehreren Elementen zusammengesetzt, aber durch eines dieser Elemente determiniert sehen. Wenn etwa der Materialismus ausgehend von dem Satz, daß „das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle",[406]) d. h. der Geist ein Produkt der Materie ist, und wenn er das bestimmende Gesetz aller ontischen Schichten der Gesellschaft in den ökonomischen Verhältnissen sucht,[407]) so hat die Elementelehre kein Argument dafür- oder dagegenzusetzen. Ebensowenig ist sie zu einer Stellungnahme imstande gegenüber der idealistischen These, daß der Staat Ausdrucksform des Geistes ist.[408]) Ganz anders schließen die kategorialen Dependenzgesetze jede Theorie aus, die den Staat als Emanation entweder nur der materiellen Bedingungen oder nur eines geistigen Prinzips betrachtet; denn einerseits besagt das Gesetz der Indifferenz, daß die jeweils tragende gegenüber der aufruhenden Schicht eigengesetzlich ist, andererseits folgt aus den Gesetzen der Materie und der Freiheit die Eigengesetzlichkeit der jeweils höheren Schicht trotz ihrer Abhängigkeit. Das bedeutet, daß der Staat nicht nur ein vierschichtiges Gebilde ist, sondern auch jede seiner vier Schichten den ihr eigenen Gesetzen untersteht.

Der Staatsbegriff der Integrationslehre gewinnt durch diese Feststellung erheblich an Klarheit. Zwar betrachtet Smend den Staat nicht als reale Phase in der Entwicklung eines ideellen Prinzips; doch ist aus „Verfassung und Verfassungsrecht" — wie dargelegt — die These zu entnehmen, daß die gesamte Wirklichkeit des Staates ausschließlich geistigen Gesetzen folge.

Die Integrationslehre ist deshalb im Sinne des Satzes von der Schichteneinheit zu berichtigen. Dieser besagt, daß ein mehrschichtiges Gebilde wie der Staat je nach Schicht verschiedenen ontischen Gesetzlichkeiten unterliegt. Die Einheitsbetrachtung des Staates findet in dessen Schichtung eine unübersteigbare Schranke. Das hat vor allem für das Verhältnis von vitalem und geistigem Element des Staates erhebliche Bedeutung.

VI. „Zwei-Schichten-Theorie" an Stelle von Zwei-Seiten-Theorie[409])

An der Beschreibung des Verhältnisses von vitalem und geistigem Staatselement in „Verfassung und Verfassungsrecht" wird deutlich, daß Smend den Satz von der Schichteneinheit nicht exakt genug erkennt, geschweige denn für die Integrationslehre verwendet. Der Staatsbegriff Smends hat sich zumindest als mißverständlich erwiesen, was die ontische Eigengesetzlichkeit des vitalen geschlossenen Kreises und des aufruhenden Sinnsystems betrifft. Der Satz von der Schichteneinheit bewahrt vor einer solchen ontologischen Betrachtung der Gemeinschaft. Nach ihm ist das dialektische Zusammenwirken von vitalem Kollektiv und objektivem Geist zur Konstituierung der Gemeinschaft nur dann richtig gesehen, wenn dieses Verhältnis als Verbindung

---

[406]) Karl Marx, Das Kapital, Nachwort zur 2. Auflage (1873), in der Ausgabe von Benedikt Kautsky, Leipzig 1929, S. 10.

[407]) Zum Gesellschaftsbegriff von Marx und Engels vgl. Paul Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lasalle, „Kant-Studien" Nr. 59, 1925, S. 209 ff.

[408]) Dazu vgl. oben S. 45 und a. a. O., S. 3 ff.

[409]) Zur Problemstellung siehe oben S. 41 f.

eines tragenden und eines aufruhenden, im übrigen aber jeweils eigengesetzlichen Momentes dargestellt wird. Das verdeutlicht das Beispiel der lebendigen Sprache, die zwar den Sprechvorgängen lebender Individuen aufruht, aber doch ihren eigenen (geistigen) Sprachgesetzen folgt. Ebenso sind politische Vorstellungen zwar von Staatsmännern oder einem Staatsvolk getragen, unterliegen jedoch ihrerseits den eigenen, sinnhaften Gesetzlichkeiten der politischen Ideenwelt.

Auch die dialektische Verbundenheit von Staatsvolk und staatlichem Sinngefüge hat also ihre Grenzen in dem Satz von der Schichteneinheit. Wollte man darüber hinwegsehen, so müßte man in Anlehnung an Kelsen[410]) die Integrationslehre in dem Sinne interpretieren, daß sie den Staat als ein einheitliches Objekt mit zwei Seiten, einer vitalen und einer geistigen, betrachte, und daher, abgesehen von ihrer Grundlegung in der Theorie vom objektiven Geist, nichts anderes darstelle als eine Wiederholung der Zwei-Seiten-Theorie. Man kann diesen Vergleich Kelsens aufnehmen und im Hinblick auf Staatsvolk und staatliches Sinngefüge die um den Satz von der Schichteneinheit ergänzte staatstheoretische Grundlegung der Integrationslehre auch als Zwei-Schichten-Lehre bezeichnen. Dabei muß man sich allerdings bewußt sein, daß das Staatsvolk selbst schon ein zweischichtiges Gebilde ist, über das auch noch die materiellen Bedingungen des Staates als vierte Schicht in die Wirklichkeit des Staates miteinbezogen sind.

Die „Zweischichtigkeit" des Staates wie der anderen Sozietäten erfährt eine besondere Problematik noch dadurch, daß die beiden „Schichten" im Verhältnis der Inadäquanz stehen. Damit ist das Verhältnis des Staatsbegriffs der Integrationslehre zur organischen Staatstheorie angesprochen.

VII. Integration an Stelle von Organismus[411])

Als eines der folgenschwersten Probleme für die Integrationsbetrachtung des Staates hatte sich das Fehlen von adäquater Substanz und adäquatem Bewußtsein des objektiven Geistes erwiesen. Andererseits führt die Kategorienlehre Nicolai Hartmanns gerade dieses Problem weitgehend einer befriedigenden Klärung zu. Es gehört dem Aussagebereich des kategorialen Dependenzgesetzes der Stärke an, das kraft seiner Eigenschaft als durchgängiges ontisches Strukturgesetz auch das Aufruhen überindividueller geistiger Gehalte auf den zu einem Kollektiv geeinten Individuen verständlich zu machen vermag. Allerdings hat in diesem Falle die Struktur des Aufruhens die Besonderheit, daß das tragende Substrat der aufruhenden Schicht inadäquat ist. Dieses Phänomen der Inadäquanz läßt die Bedeutung des Integrationsvorganges für das Wesen des Staates und der übrigen Sozietäten erst ins volle Licht treten. Den Integrationsprozeß gibt es nur infolge der Inadäquanz von Substanz und Bewußtsein des objektiven Geistes. Das bedarf einer Darlegung.

Die vorstehenden Erörterungen haben ergeben, daß die Integrationsfaktoren teils die vitale, teils die geistige Formung des Kollektivs vollführen.[412]) Die Hervorbringung des objektiven Geistes in dem vitalen Vorgang der ständigen Schaffung und Erneuerung des Kollektivs stellt also unter diesem Ge-

[410]) Integration, S. 15 f.
[411]) Zur Problemstellung siehe oben S. 42 ff.
[412]) Siehe S. 91.

sichtspunkt lediglich eine Nebenwirkung dar. Wenn sie von den dialektischen Vorgängen der Kollektivbildung abstrahiert wird, erscheint der Integrationsprozeß nur mehr auf die Herstellung einer für den objektiven Geist tragfähigen Einheit von Individuen angelegt. Da sich andererseits die zum Kollektiv geeinten Individuen als Substanz und Bewußtsein des objektiven Geistes erwiesen haben, ist der Integrationsvorgang so betrachtet nichts anderes als die fortwährende Schaffung von Substanz und Bewußtsein für den objektiven Geist. Der Mangel der Sozietäten an überindividuellem Organismus und Bewußtsein wird durch den Integrationsvorgang behoben. Der Integrationsprozeß tritt an die Stelle von transpersonalem Organismus und Bewußtsein.

Für die Staatstheorie bedeutet das die endgültige Befreiung von der organischen Staatslehre. Deren Tragik liegt in der Erkenntnis von der überindividuellen Einheit des Staates, ohne diese wissenschaftlich anders bewältigt zu haben als mit Hilfe der unwissenschaftlichen Fiktion eines transpersonalen Organismus. Der Integrationslehre gelingt die wissenschaftliche Einheitsbetrachtung des Staates, indem sie an die Stelle des transpersonalen Organismus den Prozeß der Integration setzt. Die organische Staatslehre hat sich somit in der Integrationslehre aufgelöst.

VIII. Die Gliederung der Geistgemeinschaften und die Einheitlichkeit der staatlichen Gemeinschaft[413])

Die vorstehenden Erörterungen beschäftigen sich mit der Strukturanalyse des Integrationsprozesses als eines Gebildes des objektiven Geistes von einer ausschließlich ontologischen Sicht aus. Für die Staatstheorie ist darüber hinaus die speziellere Frage von Bedeutung, ob der Integrationsprozeß des Staates innerhalb des Gesamtbereiches des objektiven Geistes in erkennbarer Weise abgegrenzt ist. Das setzt zum ersten voraus, daß der objektive Geist überhaupt in sich gegliedert ist.

Nicolai Hartmann sieht die Gliederung der Geistgemeinschaften als das an, was sie vom Standpunkt einer säkularisierten Geistontologie aus nur sein kann, als eine Selbstverständlichkeit. Nicolai Hartmann hält nicht einmal eine Klarstellung für erforderlich. Er zählt wiederholt die „Inhaltsgebiete" des objektiven Geistes auf und führt dazu aus, daß diese nicht in bloßer Inhaltlichkeit aufgehen, sondern selbst geschichtliches Leben haben.[414]) Mit gleicher Selbstverständlichkeit spricht er vom „Geist eines Volkes"[415]), um schließlich ausdrücklich festzustellen, daß ein „Städtchen, eine Gemeinde, eine Berufsklasse, eine Arbeitergruppe jede ihren bestimmt ausgeprägten Gemeingeist haben; nicht anders als eine politische Partei, ein Verein, ein Bataillon, ja eine Schulklasse."[416]) Am bedeutendsten ist jedoch, daß Nicolai

---

[413]) Zur Problemstellung siehe oben S. 37 f.

[414]) Problem, S. 186 und 212. Danach gibt es Gemeinschaften, die geistig überbaut werden durch die Gebiete der Sprache, der Produktion und Technik, der bestehenden Sitte, des politischen Lebens, des geltenden Rechts, der vorherrschenden Wertungen, der herrschenden Moral, der hergebrachten Form von Erziehung und Bildung, der vorwaltenden Einstellung und Gesinnung, des tonangebenden Geschmacks, der Richtung der Kunst und des künstlerischen Verstehens, der Erkenntnis und der Wissenschaft sowie der herrschenden Weltanschauung in jeder Form sei es als Mythos, Religion oder Philosophie (vgl. vor allem die Aufzählung a. a. O., S. 212).

[415]) A. a. O., S. 189.

[416]) A. a. O., S. 190.

Hartmann mehrmals Einzelheiten der Konstituierung des Staates aus Gemeingeist und Geistgemeinschaft erörtert.[417]) Von der dargestellten Geistontologie Nicolai Hartmanns aus ist der Schluß auf eine Vielheit von Geistgemeinschaften auch zwingend.

Die Erörterungen zur geistigen Durchformung der Gemeinschaft haben ergeben, daß nicht nur jedes Sinngefüge eine Gestaltungswirkung auf das tragende Kollektiv ausübt, sondern daß die Konstituierung der Gemeinschaft ein dialektisches Zusammenwirken von geistiger Gestaltungskraft und vitaler Kollektivbildung ist, das sich mechanischem und temporalem Denken nicht erschließt. Um in den Begriffen Litts zu sprechen, soziale Verschränkung und Sozialität des Sinnerlebens sind in jeder Phase adäquat, so daß stets eine restlose Entsprechung von Gemeingeist und Geistgemeinschaft besteht. Das bedeutet, daß die Gliederung der Sinngefüge in der Gliederung der Sozietäten ihr Spiegelbild hat. So besteht eine mannigfaltige Gliederung in vertikal sich überlagernde und horizontal sich begrenzende oder überschneidende Sinnzusammenhänge und Gemeinschaften. In vertikaler Überlagerung stehen etwa der Staat zu den Gemeinden, Rechtskreise zur Rechtsordnung einzelner Staaten, größere Berufsgruppen zu einzelnen Berufen, das Christentum zu den christlichen Religionen und der europäische Kulturkreis zu den europäischen Einzelkulturen, wobei letzte Überlagerung aller Differenzierungen die Artgemeinschaft Mensch ist. Ein horizontales Nebeneinander haben etwa mehrere Gemeinden oder mehrere Berufe, während Sprach- und Glaubensgemeinschaften sich meist überschneiden werden. Die Gemeinschaften weisen also dieselbe Differenzierung und die gleiche Verschlungenheit auf wie der geistige Kosmos, weshalb sie als scharfumgrenzte Gebilde auch nicht immer überschaubar sein werden; doch heben sich einige von ihnen deutlich ab. Zu diesen gehören vor allem die Staaten. Das hat in hervorragender Weise die Integrationslehre deutlich gemacht, indem sie die Integrationsfaktoren der staatlichen Gemeinschaft im einzelnen aufwies. Gerade von der staatlichen Gemeinschaft kann gesagt werden, daß sie in besonderem Maße eine unverwechselbare Integration durch sachliche Faktoren wie die sozialen und politischen Wertvorstellungen, das Staatsgebiet,[418]) die Staatssymbole (Fahnen, Wappen, Hymnen) und die staatliche Rechtsordnung, durch persönliche Faktoren wie das Staatsoberhaupt, die Regierung oder eine Partei[419]) sowie durch funktionelle Faktoren wie demokratische Wahlen, die Ausübung hoheitlicher Macht[420]) und den Verfahrensablauf hoheitlicher Tätigkeiten erfährt.

---

[417]) Siehe oben S. 89 f.

[418]) Kelsen liefert dafür selbst ein Argument, indem er auf die territoriale Abgrenzbarkeit des Staates hinweist (Integration, S. 37). Zwar wird das Staatsgebiet — wie Kelsen hervorhebt — durch die Rechtsordnung bestimmt. Dadurch wird es aber nicht von einem soziologischen Integrationsfaktor zu einem ausschließlich juristischen Begriff.

[419]) So haben die kommunistischen Parteien in den Volksdemokratien eine staatsbeherrschende Stellung inne. Vgl. dazu im geschriebenen Verfassungsrecht Art. 126 der Verfassung der UdSSR, der die kommunistische Partei als leitenden Kern aller Organisationen der Werktätigen, der gesellschaftlichen sowie der staatlichen, institutionalisiert, sowie das in der Verfassungswirklichkeit der UdSSR bestehende sogenannte System der Transmissionen von der Partei auf den Staat (siehe Reinhart Maurach, Handbuch der Sowjetverfassung, 1955, S. 29 ff. und 367 f.).

[420]) Die Souveränität des Staates wird in besonderem Maße als dessen spezifisches Wesensmerkmal herausgestellt (vgl. Hermann Heller, Art. Staat, im Handwörterbuch der Soziologie, 1931, S. 616).

Nachdem auf diese Weise der Staatsbegriff der Integrationslehre geklärt werden konnte, steht noch die Erörterung des Problems aus, in welchem Verhältnis der rechtlich umgrenzte Kreis der Staatsangehörigen zu jener integrierten Gemeinschaft steht.

IX. Die Inkongruenz von staatlicher Gemeinschaft und Staatsangehörigkeit[421])

Das Verhältnis von integrierter staatlicher Gemeinschaft und rechtlicher Staatsangehörigkeit ist nicht mehr nur Gegenstand der reinen Ontologie, sondern auch schon der Staats- und Rechtslehre. Die Frage der Kongruenz des das staatliche Sinngefüge tragenden geschlossenen Kreises mit der Zahl der Staatsangehörigen im Rechtssinne ist freilich in erster Linie noch eine ontologische.

Nicolai Hartmann setzt sich mit diesem Problem nicht auseinander. Für den Ontologen stellt es sich in Wahrheit nicht als Problem dar. Wenn die Existenz der staatlichen Gemeinschaft einmal ontologisch erwiesen ist, kann sie nicht — wie bei Kelsen[422]) — wieder mit dem Argument verneint werden, daß sie sich nicht jederzeit mit dem Kreise der rechtlich zum Staat Gehörenden deckt. So hatte auch Litt zurecht keinen Anlaß gesehen, den Kreis der Staatsangehörigen als geschlossenen Kreis im Sinne seiner Kulturphilosophie nachzuweisen. Es ist daher unverständlich, wie auf diesen Umstand Kelsen unter anderem seine Ablehnung der Integrationsbetrachtung des Staates stützen will.[423]) Kelsen ist lediglich darin zuzustimmen, daß der Staatsbegriff Smends insoweit „einander unorganisch und widerspruchsvoll kreuzende Versuche"[424]) enthält, als er den Kreis der Staatsangehörigen im Rechtssinne als integrierte staatliche Gemeinschaft nachweisen will. Es ist vielmehr Sache der Staats- und Rechtstheorie, wie sie die Inkongruenz des Kreises der Staatsangehörigen und der integrierten staatlichen Gemeinschaft bewältigt. Darum geht es auch Kelsen in Wahrheit. Das ist aber eine Frage, die nicht mehr den Staatsbegriff als solchen, sondern seine Funktion für die Rechtslehre betrifft. Es ist eine ausschließlich rechtstheoretische Frage, ob der soziologische Staat Gegenstand des Rechts ist.

X. Die Dialektik des Ich- und Kollektivbegriffs der Integrationslehre[425])

Die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist schafft zuletzt noch die Voraussetzungen, um die Stellungnahme der Integrationslehre zu dem gesellschaftswissenschaftlichen Streit zwischen Individualismus und Kollektivismus aufzuklären. Andererseits bedürfen für eine solche Untersuchung auch die Inhalte dieser Begriffe noch einer genauen Bestimmung.[426])

Die individualistische Gesellschaftslehre[427]) erkennt lediglich e i n e soziale Wirklichkeit und als solche nur das Individuum an. Die Gemeinschaft stellt

---

[421]) Zur Problemstellung siehe oben S. 33 ff.
[422]) Siehe oben S. 34.
[423]) Siehe Integration, S. 35.
[424]) A. a. O., S. 45.
[425]) Zur Problemstellung siehe oben S. 45 f.
[426]) Die folgenden Begriffsbestimmungen stützen sich auf die Schrift Othmar Spanns „Der wahre Staat" (2. Aufl. 1923). Eine Übersicht über die übrigen Hauptschriften Othmar Spanns findet sich im Anschluß an den Artikel „Universalismus" in Staatslexikon, VII. Band, 6. Aufl. 1962, Sp. 1143 f.
[427]) Vgl. dazu Othmar Spann, a. a. O., vor allem S. 13, 18 und 22.

nach ihrer Ansicht keine selbständige Ganzheit dar, sondern lediglich eine Summe von Individuen. Zufolge dieser Meinung schafft der Einzelne auch sein geistiges Wesen allein aus sich selbst heraus, ohne daß er der Kommunikation mit einem zweiten Individuum und in der Gemeinschaft bedürfte; der Einzelne wird geistig autark gesehen. Diese Gesellschaftstheorie fand in der Naturrechts- oder Vertragslehre deutlichen Ausdruck, deren Grundgedanke vom anarchischen Urzustand des Krieges aller gegen alle und der Furcht aller vor allen eben durch die Absolutheit jedes Einzelnen bedingt ist.

Die kollektivistische Gesellschaftstheorie[428]) kann auf keinen so einfachen Nenner gebracht werden.

Die Zusammenfassung der verschiedenen kollektivistischen Gesellschaftslehren zu der umfassenderen Theorie des Kollektivismus ist lediglich auf Grund des einen gemeinsamen Merkmals möglich, daß jene Lehren alle der Gemeinschaft eine soziale Realität zuerkennen. Jede weitergehende Kennzeichnung hat aber schon eine Aufspaltung des Kollektivismus in mehrere sehr unterschiedliche Theorien zur Folge. Als die zwei bedeutendsten Lehren sollen hier lediglich erwähnt werden die sogenannte Umwelt- oder Milieutheorie und der auf Othmar Spann zurückgehende und von ihm sogenannte kinetische Universalismus, mit dem der Staatsbegriff der Integrationslehre in Zusammenhang zu sehen ist.

Nach der sogenannten Umweltlehre oder Milieutheorie ist der Mensch eine abhängige Funktion der Umwelt. Er hat neben der Gemeinschaft als dem Inbegriff der sozialen Tatsachen nur ein Scheindasein. Marx drückt das so aus: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt."[429]) Diese Theorie ist abgesehen von der wertmäßigen Überordnung des Kollektivs über den Einzelnen und der damit zusammenhängenden ethischen Bedrohung des Individuums dadurch gekennzeichnet, daß sie das strukturelle Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft rein mechanisch sieht. Vornehmlich in diesem Punkte unterscheidet sich von ihr der Universalismus Othmar Spanns, da dieser zu einer dialektischen Betrachtung des Strukturverhältnisses von Individuum und Gemeinschaft führt.

Nach Ansicht Othmar Spanns erreicht die Gemeinschaft nie das Stadium des statisch Fertigen, stellt sich vielmehr als ein solches Ganzes dar, das sich in einem fortwährenden innenkräftigen Prozeß erst selbst schafft und deshalb nur so lange besteht, als es Bewegung ist. Die Frage, worin Othmar Spann dieses kinetische Moment erblickt, führt zu jenen anfangs schon dargestellten Strukturen der Gemeinschaft, die Litt in seiner Kulturphilosophie entwikkelt.[430]) Othmar Spann hatte es bereits als „die Grundtatsache des gesellschaftlichen Lebens" bezeichnet, „daß alle Geistigkeit nur möglich ist in Gezweiung." „Das Geistige des Einzelnen hat die Daseinsform von Gemeinschaft oder ‚Gezweiung'; alle geistige Wesenheit und Wirklichkeit besteht

[428]) Hierzu ebenfalls Othmar Spann, a. a. O., insbesondere S. 30 ff.
[429]) Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, in: Karl Marx — Friedrich Engels — Werke (herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED), Band 13, 1961, S. 8 f.
[430]) Oben S. 5 ff.

nur als ‚Gezweiung'."[431]) Der Mensch besteht nach dieser Lehre als geistiges Wesen niemals in dem reinen Fürsichsein, sondern immer nur in Berührung mit einem anderen Geiste, d. h. in der Gemeinschaft. Es dürfte ein Mißverständnis sein, wollte man daraus nur eine Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft folgern; denn Othmar Spann muß andererseits auch das geistige Wesen der Gemeinschaft in Abhängigkeit von der „Gezweiung" der Individuen sehen. Litt zieht diese Konsequenz sehr klar, indem er die soziale Verschränkung von Ich- und Gesamterlebnis als eine der beiden Entstehungsformen der Gemeinschaft herausarbeitet. Die Einigung der Individuen im Erleben schafft erst den geistigen Besitz der Gemeinschaft, der seinerseits zugleich die Einigung der Individuen im Sinne bewirkt. Dadurch ist jede einseitige Abhängigkeit zwischen Individuum und Gemeinschaft zugunsten einer dialektischen Beziehung verworfen. „Die Gemeinschaft ist nicht der Strom, der das Einzelleben zu einem Ziele hinträgt, das ohne sein Zutun bestimmt wurde. Sie ist nicht die gebietende Macht, die dem Individuum bloß die Ausführung dessen läßt, was in ihr selbst schon endgültig vorgebildet ist. Sie trägt, aber sie will auch getragen sein."[432]) Daraus wird deutlich, daß die der Integrationslehre zugrunde liegende Gesellschaftsphilosophie einen dialektischen Kollektivbegriff vertritt.[433])

Smend bekennt sich denn auch ausdrücklich zur Dialektik des Ich- und Kollektivbegriffs.[434]) Die Unklarheiten, die dem Staatsbegriff Smends in dieser Hinsicht trotzdem noch anhaften, können aus der Sicht der Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist behoben werden. Es war ein Hauptergebnis der vorangehenden ontologischen Untersuchungen, in der Integrationslehre die Ersetzung der organischen Einheitsbetrachtung des Staates und die Erkenntnis der aktiven Beteiligung der Individuen an der Existenzverwirklichung des Staates aufzuzeigen. Dadurch ist deutlich geworden, daß die Integrationslehre den Staat als dialektischen Prozeß begreift, in dem die Individuen aktiv die Selbstgestaltung des objektiven Geistes der staatlichen Gemeinschaft bewirken.

Der Integrationslehre eine kollektivistische Basis zuzuschreiben,[435]) ist darum allenfalls unter der Voraussetzung richtig, daß man auch den dialektischen Kollektivbegriff dem Kollektivismus zurechnet. Es dürfte jedoch besser sein, im Zusammenhang mit der Integrationslehre die alternativ gedachten Begriffe des Individualismus und des Kollektivismus überhaupt beiseite zu lassen. Der Staatsbegriff Smends ist, wie dargetan, weder individualistisch noch kollektivistisch. Er stützt sich vielmehr auf die Erkenntnis, daß weder Individuum noch Gemeinschaft geistig absolute Wesenheiten sind und keines dieser beiden Momente des sozialen

---

[431]) Staat, S. 35 (im Original gesperrt).

[432]) Litt, Mensch und Welt, S. 43.

[433]) Vgl. in diesem Zusammenhang auch den dialektischen Ich- und Kollektivbegriff der Existenzphilosophie. Vornehmlich der Begriff der Geschichtlichkeit im Sinne Heideggers setzt notwendig die Verflochtenheit des Einzelnen mit der Gemeinschaft voraus.
„Dasein ist wesenhaft Mitsein" (Martin Heidegger, Sein und Zeit, 9. Aufl. 1960, S. 120). Während aber die Lebensphilosophie die Struktur dieser Verflochtenheit untersucht, wendet sich die Existenzphilosophie der Gewinnung individueller Existenz durch Lösung von dem Boden der Gemeinschaft zu (vgl. hierzu bei Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie, 5. Aufl. 1955, S. 48 ff. und 120 ff.).

[434]) Vgl. dazu vor allem Verfassung und Verfassungsrecht, S. 125 ff.

[435]) Siehe Badura, Methoden, S. 49 f.

Lebens nur eine Funktion des jeweils anderen ist; strukturell stehen beide in gegenseitiger dialektischer Abhängigkeit. Deshalb kann auch keinesfalls davon gesprochen werden, daß die Integrationslehre dem Kollektiv eine ethische Vorrangstellung einräume.

C. Das Verhältnis des Staatsbegriffs Rudolf Smends zu den anderen Staatsbegriffen aus der ontologischen Sicht Nicolai Hartmanns

Durch die Reflexion in der Geistontologie Nicolai Hartmanns hat der Staatsbegriff der Integrationslehre schärfere Konturen erhalten. Unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, ihn mit den übrigen Staatsbegriffen ontologisch zu vergleichen. Eine solche Betrachtung ist andererseits notwendig, um die Bedeutung der Integrationslehre für die Staatstheorie voll erfassen zu können. Einleitend bedarf es dazu noch zweier Klarstellungen. Die erste ist wiederum durch einen Einwand Kelsens gegen die Integrationslehre veranlaßt, indem ihr dieser vorhält, sie verfolge eine politische Tendenz. Erwiese sich diese Ansicht als richtig, so trüge die Integrationslehre lediglich das Etikett einer empirischen Staatstheorie, enthielte aber in Wahrheit nur einen idealen Staatsbegriff. Ein Vergleich mit empirischen Staatsbegriffen entbehrte dann der Berechtigung. Eine zweite Klarstellung hat die vergleichbaren Staatsbegriffe näher zu umgrenzen und bereits nach ihrer grundsätzlichen Konzeption zu gruppieren.

I. Die vergleichbaren Staatsbegriffe und ihre Gruppierung

1. Der mehrfache Staatsbegriff

Die Staatslehre wird vielfach nach Gegenstand und Methode in mehrere Problemkreise aufgeteilt, deren Abgrenzung und gegenseitiges Verhältnis freilich sehr uneinheitlich gesehen werden und mitten in den Methodenstreit der Staatslehre führen.[436])

Bereits mehrfach erwähnt wurde die sogenannte Zwei-Seiten-Theorie Georg Jellineks, der innerhalb der Staatslehre die beiden Disziplinen der sogenannten allgemeinen Soziallehre des Staates und der sogenannten allgemeinen Staatsrechtslehre trennt, von denen die erste den Staat als Produkt realer subjektiver und objektiver Vorgänge zum Gegenstand hat und sich der empirischen Methode bedient, während die zweite den Staat als Rechtskonstruktion betrachten zu können glaubt und im Wege logischer Abstraktion nach allgemeinen Rechtsbegriffen sucht. Die Fortführung der Zwei-Seiten-Theorie zum Rechtsmonismus Kelsens konnte nicht verhindern, daß das methodische Konzept Georg Jellineks die Grundlage abgab für eine noch differenziertere Aufgliederung der Staatslehre.[437]) So stellt Otto Koellreutter neben die den Staat als Wirklichkeit betrachtende sogenannte Staatssoziologie und neben die von ihm sogenannte systematische juristische Konstruk-

---

[436]) Vgl. dazu die Darlegungen Baduras über die Methoden des mehrfachen Staatsbegriffs (Methoden, S. 203 ff.).

[437]) Nawiasky (Grundlegung, S. 4) spricht davon, mit einer gewissen Zuspitzung könne man „die modernen Staatstheoretiker geradezu in zwei Gruppen gliedern, je nachdem sie sich der Jellinekschen Grundthese angeschlossen haben oder sich davon zu emanzipieren versuchen."

tion, die den Staat juristisch denkbar machen soll, noch die sogenannte Staatsphilosophie, der er die Aufgabe einer weltanschaulich bedingten Beurteilung des Staates als Wert überträgt.[438]) In gleicher Weise unterscheidet Rudolf Laun eine soziologische, eine juristische (Staatsrechtslehre) und eine ethische (Lehre von den politischen Idealen) Staatslehre, wobei er der soziologischen Staatslehre die Erforschung von Tatsachen und Kausalgesetzen im Zusammenhang mit dem Staate aufgibt und die juristische wie die ethische Staatslehre der Frage zuordnet, „wie etwas im Staat oder der ganze Staat oder die Gesamtheit aller Staaten sein ‚soll' ".[439]) Während nach Ansicht Launs die Staatsrechtslehre es dabei aber mit realen Tatsachen zu tun hat und der Rechtswissenschaft angehört, befaßt sich die Lehre von den politischen Idealen als ein Teil der Ethik mit „Gedankengebilden, Wünschen und Forderungen." Eine Aufteilung in sogar vier, freilich auf das engste untereinander verbunden gesehene, Problemkreise erfährt die Staatslehre bei Hans J. Wolff.[440]) Dieser unterscheidet die Frage nach der juristischen Struktur der Staaten (sogenannte Staatsrechtslehre), nach der Rechtfertigung des Staates (sogenannte Staatsphilosophie), nach dem sozialen Sein des Staates (sogenannte Staatssoziallehre) und nach den Staatsideologien (sogenannte Staatsideologienlehre). Sehr eingehend befaßt sich Nawiasky in der Grundlegung seiner allgemeinen Staatslehre mit der methodischen Gliederung der Staatslehre[441]) und kommt im Grunde zu einer ähnlichen Vierteilung wie Hans J. Wolff. Nawiasky übernimmt einerseits den Dualismus von juristischem und soziologischem Staatsbegriff, erachtet darüber hinaus aber auch einen ideologischen Staatsbegriff für erforderlich, um die Totalität des Staates erfassen zu können. Unter dem Staat als Idee versteht Nawiasky, da er lediglich eine psychologische Einheitsbetrachtung des Staates für möglich hält, den Inhalt unserer Vorstellungen vom staatlichen Sein.[442]) Er hält es für möglich, die so aufgefaßte staatliche Idee sowohl rein empirisch festzustellen als auch getrennt davon nach einem staatlichen Ideal zu bewerten. Nawiasky sieht aber von einer Beurteilung des staatlichen Seins ab, so daß seine „Allgemeine Staatslehre" lediglich in die drei Bereiche der Staatsrechtslehre, der Staatsgesellschaftslehre und der Staatsideenlehre zerfällt. In dieser kurzen Überschau treten mithin vier verschiedene Staatsbegriffe auf: Der Staat als juristische Konstruktion, der Staat als Gesellschaftsgebilde, der Staat als Träger von Ideen und der Staat als Ideal.

2. Die vergleichbaren Staatsbegriffe

Aus der Reihe der vier beschriebenen Staatsbegriffe hat die Integrationslehre jedenfalls nichts gemein mit der Staatsideenlehre. Andererseits kann sie einer solchen Lehre auch nicht ablehnend gegenüberstehen, da die Anerkennung des Staates als lebendigen Geistgebildes die inhaltliche Erfassung des konkreten Sinngefüges der geschichtlichen Staaten in einer wie auch sonst noch genannten Staatsideenlehre nach sich zieht. Die Integrationslehre beschränkt sich jedoch auf eine Strukturanalyse des Staates und enthält

[438]) Artikel Staat (Allgemeine Staatslehre) in Handwörterbuch der Rechtswissenschaft, V. Band 1928, S. 582 ff. — 584 f.
[439]) Laun, Allgemeine Staatslehre, S. 18 ff.
[440]) Staatsperson, S. 255 ff.
[441]) Grundlegung, S. 1 ff.
[442]) Dazu a. a. O., S. 30.

darum zu jener Fragestellung keine Aussage. Soweit besteht Klarheit. Dagegen konnte sich die Integrationslehre nicht von einer Qualifizierung als politische Idee freihalten.

a) Der Staatsbegriff der Integrationslehre und der ideale Staatsbegriff

Politische Ideenlehre und übrige Staatslehre sind, wie schon ausgeführt, in Gegenstand und Methode grundverschieden. Während die politische Idee nach dem Idealtyp des Staates fragt, danach wie der Staat sein s o l l, erstrebt die übrige Staatslehre die Erkenntnis vom Sein des Staates, vom Staat, wie er i s t. Die Einordnung der Integrationslehre in diese Alternative gibt kein Problem auf. Smend beschreibt den dargestellten Integrationsvorgang nicht als das Idealbild, sondern als das empirisch ermittelte Sein des Staates. Die staatstheoretische Grundlegung der Integrationslehre steht auf dem Boden empirischer Staatslehre, wie sie sich seit dem achtzehnten Jahrhundert getrennt von der Politik als eigenständige Wissenschaft entwickelt hat.[443]) Es können auch nicht etwa Teile aus der Lehre Smends der politischen Idee zugerechnet werden, so wie bei den bedeutenderen antiken Staatsdenkern Plato, Aristoteles, Cicero und Augustin, in den mittelalterlichen Wissenschaften vom Staat sowie im rationalistischen Naturrecht bei Hobbes, Locke, Spinoza, Pufendorf und Rousseau erst die empirischen Befunde von den politischen Wertvorstellungen abgelöst werden müssen.[444]) Spätestens mit dem Aufkommen der positivistischen Staatslehre hatte die empirische Staatslehre politische Bestandteile abgestreift. Schon weil Smend die Grundlegung seiner Integrationslehre in staatstheoretischem Gegensatz zum Staatsbegriff des Positivismus entwickelt, weist er die Integrationslehre bewußt und ausschließlich dem Bereich empirischer Staatslehre zu. Die Problematik im Verhältnis von Integrationslehre und politischer Idee liegt in einer anderen Fragestellung.

Diese wirft wiederum Kelsen auf, indem er der Integrationslehre vorhält, sie verfolge die politische Tendenz, „den absoluten Wert des Staates durch den Nachweis seiner mächtigen, ja übermächtigen Realität sicherzustellen".[445]) Nach Auffassung Kelsens beruht die Staatstheorie Smends auf dem Bedürfnis, „eine Vorstellung vom Staate aufrechtzuerhalten, von der man — vermutlich mit Recht — annimmt, daß sie den Gehorsam gegen die staatliche Ordnung in höherem Maße garantiert als ein methodisch korrekt gewonnener, nur die wissenschaftlich objektive Erkenntnis des Sachverhalts beinhaltender Begriff des Staates." Kelsen glaubt diesen Schluß daraus folgern zu müssen, daß nach seiner Ansicht „die Lehre von Staat und Recht bis zum heutigen Tage niemals nur der Idee objektiver Wissenschaft, sondern stets auch der Politik gedient" habe. Aus diesem politischen Motiv sei auch die Heftigkeit zu verstehen, mit der die Integrationslehre den wissenschaftlichen Kampf führe. Die Integrationslehre gleiche in der be-

---

[443]) Zur Geschichte der Staatslehre siehe Robert von Mohl, Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, 1. Band 1855, 2. Band 1856, 3. Band 1858. Jakob Kaspar Bluntschli, Geschichte der neueren Staatswissenschaft, Allgemeines Staatsrecht und Politik, 3. Aufl. 1881. Hermann Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft, im Handbuch des öffentlichen Rechts (Einleitungsband), 1896. Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 53 ff.

[444]) Zur Geschichte der politischen Theorie siehe im einzelnen bei Gerhard Möbus, Politische Theorien, Teil I 1958, Teil II 1961, Otto Heinrich von der Gablentz, Politische Theorien, Teil III 1957, in: Die Wissenschaft von der Politik, Bände 7—9.

[445]) Integration, S. 30 ff.; dort auch zum Folgenden.

schriebenen Motivation der Theologie und weise sich endlich dadurch als Staatstheologie aus, daß sie als Erbschaft jüdisch-christlicher Theologie die Zweideutigkeit des Geistes übernehme, mit der die Theologen Gott einerseits als Geist und andererseits als seelisch-körperliches Wesen betrachteten. Es muß schon verwundern, daß Kelsen die angebliche Heftigkeit Smends als Argument gegen die Integrationslehre ausgerechnet in der Kampfschrift „Der Staat als Integration" verwendet, die an Heftigkeit gewiß ihresgleichen sucht. Unersichtlich bleibt aber jedenfalls die Logik in der Argumentation Kelsens. Wenn er schon zugibt, daß die Integrationslehre als wissenschaftliche Theorie auftritt, mit welcher Begründung will er dann glaubhaft machen, sie beruhe auf politischen Tendenzen, seine eigene Staatslehre sei aber frei von politischen Motiven? So wie die Integrationslehre durch eine Staatsbejahung, kann die Staatstheorie Kelsens durch eine Staatsverneinung politisch motiviert sein. Es sollte auch nicht als wissenschaftliches Argument anerkannt werden, einer Lehre, die man wissenschaftlich für unrichtig hält, politische Tendenzen zu unterschieben und damit die Wissenschaftlichkeit überhaupt abzusprechen.[446]) Unzureichend ist endlich der Anlaß, auf Grund dessen Kelsen die Integrationslehre als Staatstheologie jüdisch-christlicher Herkunft kennzeichnet. Die ontologische Standortbestimmung der Integrationslehre hat ergeben, daß die Wesensbestimmung des Staates als einer geistigen Lebenswirklichkeit nicht auf der Anerkennung eines überindividuellen Organismus beruht. Der Staatsbegriff Smends ist nicht, wie Kelsen annimmt, zweiseitig, sondern zweischichtig,[447]) weshalb selbst ein bloßer Vergleich mit einem angeblich zweiseitigen Gottesbegriff unmöglich ist. Der Grund, warum Kelsen eine Verbindung zwischen der Integrationslehre und der jüdisch-christlichen Theologie sieht, dürfte einzig darin liegen, daß Kelsen sich nicht mit der nachidealistischen Theorie vom obektiven Geist auseinandersetzt. Zwar fand diese erst nach Kelsens Schrift „Der Staat als Integration" ihre letzte Ausgestaltung in der Schichten- und Kategorienlehre Nicolai Hartmanns; doch lag sie in den Lehren Diltheys und Litts bereits in einer Gestalt vor, in der sie, wie die Integrationslehre zeigt, für die Staatstheorie verwendbar war. Selbst die grundlegende Schrift Carnaps „Der logische Aufbau der Welt", die der Gedankenwelt Kelsens näher stehen konnte, war bereits im selben Jahre wie „Verfassung und Verfassungsrecht" erschienen und hatte, wie dargelegt,[448]) lebendige überindividuelle Geistgebilde anerkannt. So beruht Kelsens Kennzeichnung der Integrationslehre als einer politisch motivierten Lehre offenbar auf einem Mangel adäquater wissenschaftlicher Würdigung und darum auf voreiligen Schlüssen. Im übrigen ist aber zuzugeben, daß jede Staatslehre auch politisch motiviert sein kann. Doch muß diese Interpretationsmöglichkeit jeder Staatstheoretiker in

[446]) Auch Smend geht in seinen einführenden Erörterungen über die Krisis der Staatslehre auf die innere Unbeteiligung am Staat und die Staatsfremdheit als die außerwissenschaftlichen Voraussetzungen und Wirkungen der konstruktivistischen Staatstheorie ein (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 122 f.). Diesen Darlegungen Smends ist als wissenschaftlichen Argumenten gegen die Richtigkeit des konstruktivistischen Staatsbegriffs ebenfalls kein Gewicht beizulegen. Es wäre aber wohl auch ein Mißverständnis Smends, sie so zu verstehen; denn er führt sie lediglich einleitend vor Augen, während Kelsen den Vorwurf der politischen Motivation als Schlußpunkt einer Argumentationskette erhebt, mit der er die Integrationslehre als organische Staatslehre überführen will.

[447]) Vgl. hierzu besonders oben S. 93 f.

[448]) Oben S. 77 ff.

gleicher Weise gegen sich gelten lassen. Als Maßstab für die wissenschaftliche Richtigkeit einer Theorie sollte eine allenfalls bestehende politische Motivation aber doch wohl beiseite gelassen werden. Wissenschaftlich richtig kann auch eine politisch motivierte Staatslehre sein, ebenso wie eine Staatslehre, die sich von politischen Tendenzen frei wähnt, wissenschaftlich unrichtig sein kann. So gesehen ist die Integrationslehre nicht als politische Idee zu bezeichnen.

Die Integrationslehre ist ausschließlich demjenigen Problemkreis zuzurechnen, den die Fragen nach der ontischen Struktur des Staates sowie nach der Methode von Staatslehre und Staatsrechtslehre ausmachen. Die Theorien des umgrenzten Wissenschaftsgebiets verteilen sich auf drei bekannte, deutlich voneinander abgehobene Gruppen, deren erste und früheste alle diejenigen Staatstheorien umfaßt, die den Staat als soziales Gebilde betrachten und diesen soziologischen Staatsbegriff mehr oder minder bewußt zur einzigen methodischen Grundlage von Staatslehre und Staatsrechtslehre nehmen. Gleichfalls monistisch, aber im Sinne juristischer Begriffskonstruktion, ist die Staatstheorie Kelsens. Die dritte Gruppe bilden die Staatstheorien mit einem mehrfachen Staatsbegriff. Dazu zählen die Zwei-Seiten-Theorie Georg Jellineks, der dreifache Staatsbegriff Launs, Koellreutters und Nawiaskys sowie der vierfache Staatsbegriff Hans J. Wolffs. Da es für die Staatsrechtslehre in erster Linie um den Gegensatz von juristischem und soziologischem Staatsbegriff geht, sollen die letzteren Theorien im folgenden nur mehr dualistisch genannt werden. Das grundsätzliche Verhältnis dieser drei Gruppen zum Staatsbegriff der Integrationslehre soll im folgenden noch kurz klargestellt werden.

b) Der Staatsbegriff der Integrationslehre und der soziologische Monismus

Die Integrationslehre tritt als bewußte Verfechterin des soziologischen Monismus auf. Sie darum als soziologische Staatslehre zu bezeichnen, begegnet indes noch terminologischen Schwierigkeiten. Im Vordergrund der Staatslehre steht zwar der Methodenstreit über die Unterscheidung bzw. die Alternative von allgemeiner Staatsrechtslehre und Staatssoziallehre, der die inhaltliche Arbeit überschattet.[449]) Im Rahmen dieses Meinungsstreites weist sich die Integrationslehre in strikter Ablehnung eines rein juristischen Staatsbegriffes als soziologische Staatstheorie aus. Das geschieht aber in einem ganz anderen Sinne als er für die Aufteilung der Staatslehre in verschiedene Problemkreise Verwendung findet. Die als Teilbereich der Staatslehre verstandene Staatssoziallehre beschäftigt sich mit der inhaltlichen Erfassung des staatlichen Gesellschaftslebens im einzelnen und ist als Wissenschaft bereits bedingt durch die soziologische Staatstheorie im Sinne des staatstheoretischen Methodenstreits. Die beiden Inhalte, mit denen der Begriff der soziologischen Staatslehre verbunden wird, sind somit scharf voneinander zu trennen. Innerhalb des staatstheoretischen Methodenstreits bedeutet derselbe Begriff die gleichzeitige oder ausschließliche Anerkennung der sozialen Realität des Staates; im übrigen bezeichnet er denjenigen Bereich der Staats-

[449]) Smend lenkt ausdrücklich die Aufmerksamkeit auf die „Eigentümlichkeit der Geschichte der deutschen Staatstheorie seit der Reichsgründung, daß ihre dauernden sachlichen Ergebnisse zumeist im umgekehrten Verhältnis stehen zu dem von den einzelnen Schriftstellern aufgewendeten Maß erkenntnistheoretisch-methodischer Besinnung" (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 123).

lehre, der sich mit der gesellschaftlichen Erscheinung des Staates im einzelnen befaßt. Beide Begriffsinhalte hängen dadurch zusammen, daß die Staatsgesellschaftslehre ihre wissenschaftliche Berechtigung aus der methodischen Entscheidung erhält. Diese methodische Entscheidung zugunsten des (ausschließlich) soziologischen Staatsbegriffs ist Gegenstand der Integrationslehre. Wenn Smend im Vollzug dieser Aufgabe die ontische Struktur des Staates als Integrationsvorgang offenlegt, betritt er damit noch nicht den Boden der Staatsgesellschaftslehre, sondern gibt erst deren methodische Grundlegung.

Als soziologische Staatstheorien, deren Aussagebereich sich zumindest unter anderem mit demjenigen der Integrationslehre deckt, sollen im folgenden in den Vergleich miteinbezogen werden die organische Staatslehre, insbesondere Otto von Gierkes, sowie die Staatslehren Hermann Hellers und Franz W. Jerusalems.

c) Die dualistischen Staatsbegriffe

Ein Vergleich des Staatsbegriffs der Integrationslehre mit den dualistischen Staatsbegriffen kann in zweifacher Weise angestellt werden. Er kann r e c h t s t h e o r e t i s c h an der Frage erfolgen, ob getrennt vom soziologischen Staatsbegriff ein eigener juristischer möglich ist. In erster Linie unter diesem rechtstheoretischen Aspekt stehen die Staatsbegriffe der dualistischen Staatstheorien der Integrationslehre gegenüber. Sie sind im Gegensatz zum Staatsbegriff Smends nicht als methodische Grundlegung der Staatsrechtslehre angelegt. Ein Vergleich zwischen der Integrationslehre und den Staatssoziallehren der dualistischen Staatstheorien ist darum nur jenseits des staatsrechtlichen Methodenstreits möglich und wegen der unterschiedlichen Zweckgerichtetheit beider Staatsbegriffe äußerst problematisch. Er ist lediglich aus dem Bestreben zu rechtfertigen, die strukturelle Besonderheit des Staatsbegriffs der Integrationslehre noch deutlicher in Erscheinung treten zu lassen. Als solcher ist der Vergleich rein o n t o l o g i s c h. Seine Aufgabe ist es, die ontologischen Unterschiede zwischen dem Staatsbegriff Smends einerseits und den juristischen sowie soziologischen Staatsbegriffen der dualistischen Staatstheorien andererseits aufzuzeigen. Es sollen dabei die Staatstheorien Georg Jellineks, Launs und Nawiaskys betrachtet werden.

d) Der Staatsbegriff des juristischen Monismus

In gleicher Weise soll der Vergleich zwischen den Staatsbegriffen der Integrationslehre und des juristischen Monismus rein ontologisch durchgeführt werden. Smend selbst setzt sich mit der Staatstheorie Kelsens ebenfalls ontologisch auseinander. Das dürfte auch zurecht geschehen. Mag Kelsen auch ein ausschließlich rechtstheoretisches Anliegen verfolgen und seinen Staatsbegriff aus der Erkenntnislehre des Neukantianismus Marburger Schule entwickelt haben, so muß sich sein so gewonnener Staatsbegriff doch ontologisch rechtfertigen.

e) Die Gruppierung der vergleichbaren Staatsbegriffe

Durch die ontologische Basis des Vergleichs ist auch bereits die Gruppierung der vergleichbaren Staatsbegriffe vorgegeben. Nach ontologischen Gesichtspunkten ist lediglich eine Zweiteilung geboten in den begriffskonstruktivistischen, juristischen Staatsbegriff einerseits und in die realistischen, soziologischen Staatsbegriffe andererseits.

II. Der juristische Staatsbegriff

1. Der Staat als Rechtsbegriff

Die auch oder ausschließlich juristische Betrachtung des Staates ist ein Produkt der sogenannten positivistischen Staatslehre. Diese nimmt die kritische Philosophie des Neukantianismus der Marburger Schule zu ihrem Ausgangspunkt und wendet darum die Kantsche Kritik der reinen Vernunft auch auf Ethik und Recht an, deren Möglichkeit Kant ausschließlich der Kritik der praktischen Vernunft unterworfen hatte. Dadurch geht die Ethik in Erkenntnistheorie, die Rechtsphilosophie in juristischer Methodenlehre und die dogmatische Jurisprudenz in einer Wissenschaft formaler Rechtsbegriffe auf. Für die Staatsrechtslehre bedeutet das die Beschränkung ihrer wissenschaftlichen Aufgabe auf die begriffliche Konstruktion ihrer Rechtsinstitute und auf die Betrachtung des Staates als bloß gedanklichen Träger staatsrechtlicher Willens- und Handlungsfähigkeit.

Die durch Carl Friedrich von Gerber, Paul Laband und Georg Jellinek repräsentierte Staatsrechtslehre und Staatslehre des endenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts geht zwar noch nicht so weit, dem Staat auch metajuristische Realität abzusprechen. Bereits Gerber nimmt die der Allgemeinen Staatslehre Georg Jellineks zugrundeliegende Konzeption der später sogenannten Zwei-Seiten-Theorie methodisch voraus, indem er eine juristische und eine „natürliche" Staatsbetrachtung nebeneinander stellt.[450]) Inhaltlich sieht er allerdings die (natürliche) Realität des Staates unter Beibehaltung der organischen Staatsauffassung Hegels noch als einen „persönlich gedachten sittlichen Organismus" an. In der staatsrechtlichen Literatur hat Laband am schärfsten und nachhaltigsten[451]) die Methode und den (juristischen) Staatsbegriff jener Lehre von den zwei Seiten des Staates entwickelt. Die „juristische Methode" hat in folgenden Sätzen Labands[452]) ihre über das Staatsrecht hinaus gültige Definition erfahren: „Die wissenschaftliche Aufgabe der Dogmatik eines bestimmten positiven Rechts liegt aber in der Konstruktion der Rechtsinstitute, in der Zurückführung der einzelnen Rechtssätze auf allgemeinere Begriffe und andererseits in der Herleitung der aus diesen Begriffen sich ergebenden Folgerungen. Dies ist, abgesehen von der Erforschung der geltenden positiven Rechtssätze, d. h. der vollständigen Kenntnis und Beherrschung des zu bearbeitenden Stoffes, eine rein logische Denktätigkeit. Zur Lösung dieser Aufgabe gibt es kein anderes Mittel als die Logik; dieselbe läßt sich für diesen Zweck durch nichts ersetzen; alle historischen, politischen und philosophischen Betrachtungen — so wertvoll sie an und für sich sein mögen — sind für die Dogmatik eines konkreten Rechtsstoffes ohne Belang und dienen nur zu häufig dazu, den Mangel an konstruktiver Arbeit zu verhüllen." Er stellt somit der Dogmatik keine anderen Aufgaben „als die gewissenhafte und vollständige Feststellung des positiven Rechtsstoffes und die logische Beherrschung desselben durch Begriffe". Vom Privat- und insbesondere Handelsrecht herkommend wendet sich Laband zuerst der begrifflichen Klärung der juristischen Personen des Privatrechts zu.[453]) In folge-

[450]) Häfelin, Rechtspersönlichkeit, S. 131 f. mit eingehenden Nachweisen.
[451]) Heller (Krisis, S. 300) kann sogar vom sogenannten Labandismus sprechen.
[452]) Paul Laband, Das Staatsrecht des Deutschen Reichs, 4. Aufl. 1901, Bd. 1, S. IX.
[453]) Beiträge zur Dogmatik der Handelsgesellschaften, Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht, XXX. Bd. / n. F. XV. Bd. (1885), S. 469 ff.

richtiger Durchführung seiner konstruktiven Methode abstrahiert er die Rechtsfähigkeit von allen „anderen Kräften, Fähigkeiten und Eigenschaften" der Person und gelangt damit zu der Annahme, daß die Person im Rechtssinne keine andere Eigenschaft hat „als die e i n e, die ihr g a n z e s Wesen ausmacht, nämlich Rechtssubjekt zu sein".[454]) Die Rechtspersönlichkeit ist danach stets eine Schöpfung der Rechtsordnung, gleichgültig, ob es sich um eine juristische oder natürliche Person handelt.[455]) Allein das Recht kann daher aus einer Personengesamtheit eine von der individuellen Existenz ihrer Mitglieder völlig losgelöste und ungegliederte neue Grundeinheit mit selbständigen Rechten und Pflichten machen. Laband kennzeichnet diesen Vorgang mit den treffenden Worten, daß die „Durchdringung der Einheit durch die Vielheit" logisch aufgehoben wird.[456]) Auf Grund der Einheitlichkeit der (konstruktiven) Methode für alle Rechtsgebiete kann er die für das Privatrecht gewonnenen Ergebnisse in das Staatsrecht übernehmen. Als Gegenstand des Staatsrechts ist daher auch der Staat nur eine gedankliche Begriffskonstruktion. Diesem juristischen Bereich des Staates stellt Laband nur methodisch einen metajuristischen gegenüber; er läßt zwar auch historische, politische und philosophische Rechtserkenntnis zu, vermeidet aber eine ausdrückliche Folgerung auf eine außerrechtliche Staatsrealität.
Georg Jellinek hingegen läßt auch der nichtjuristischen Rechts- und Staatsbetrachtung eine anwendungsbereite Ausgestaltung angedeihen und kann daher zu der konsequenten Begriffsbestimmung des außerrechtlichen Staates kommen.[457]) Er teilt die Staatslehre auf in die beiden Hauptdisziplinen der sogenannten allgemeinen Soziallehre des Staates und der sogenannten allgemeinen Staatsrechtslehre. Die Trennung der beiden Wissenschaftsgebiete sieht er in ihrer unterschiedlichen Methode gerechtfertigt. Die erste Betrachtungsweise hat den Staat als Produkt realer subjektiver und objektiver Vorgänge zum Gegenstand und bedient sich der empirischen Methode; ihre Aufgabe ist es, induktiv, durch Vergleichung der einzelnen Staaten, ihrer Organisation und ihrer Funktionen analoge Erscheinungen zu ermitteln. Auf diesem Wege gelangt Georg Jellinek zu dem in die Staatstheorie als Drei-Elemente-Lehre (Gebiet, Volk, Herrschaft) eingegangenen soziologischen Staatsbegriff: Der Staat ist die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit seßhafter Menschen.[458]) Die „juristische Methode" leitet Georg Jellinek aus der Natur des Rechtssatzes als eines Relationsurteils[459]) ab. Die auf Grund von Rechtssätzen gewonnenen Urteile gewähren nicht die Erkenntnis eines Seins, sondern einer Relation, der Beziehung eines Seins zu einer (Sollens-)Norm. Eigentum und Besitz etwa sind keine Sachen, sondern ausschließlich Beziehungen der Sachen auf die Normen des Sachenrechts. Die staatliche Gesetzgebungsbefugnis ist lediglich eine Beziehung der Staatsfunktionen auf die sie betreffenden Verfassungs-

---

[454]) A. a. O., S. 492.
[455]) Vgl. a. a. O., S. 471. Hier muß sich Laband allerdings mit einer Hilfskonstruktion helfen, wenn er „die natürliche Beschaffenheit des Menschen als eines willensfähigen und mit Vernunft begabten Wesens" nur als ethischen Grund dafür ansehen will, „daß bei fortgeschrittenem Kulturzustand das Recht allen Menschen Persönlichkeit beilegt" (a. a. O., Anm. 3).
[456]) A. a. O., S. 495.
[457]) Zum Folgenden vgl. Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 11 f. und 37.
[458]) A. a. O., S. 180 f.
[459]) Hierzu und zum Folgenden vgl. a. a. O., S. 138, 162 f., 183, 391.

rechtssätze. Die Rechtsbegriffe sind Abstraktionen mit dem Ziel, die Vielheit der Rechtsregeln nach allgemeinen Gesichtspunkten zu ordnen. Die Methode zur Gewinnung dieser Rechtsbegriffe ist daher die rein logischer Abstraktion. So werden die Begriffe des Eigentums und des Besitzes aus den die Relation der Menschen zu den Sachen regelnden Normen und der Begriff der staatlichen Gesetzgebungsbefugnis aus den für das Verhältnis der Staatsorgane zu den Staatsfunktionen geltenden Verfassungsrechtssätzen abgezogen. Gegenstand juristischer Staatserkenntnis können daher nur die die staatlichen Institutionen und Funktionen beherrschenden Normen sein. Als (juristische Eigenschaften des Staates selbst bleiben nur die Rechtspersönlichkeit und seine ursprüngliche Herrschermacht, durch die er sich — im Gegensatz zum Staatsbegriff Labands — von allen übrigen Verbänden unterscheidet. Die zusätzliche Ausstattung des (juristischen) Staates mit einer alles beherrschenden Macht ändert aber nichts an seiner Verweisung in den Bereich gedanklicher Konstruktion; denn diese Macht bleibt dem Staat als begrifflicher Rechtspersönlichkeit zugerechnet.

Am Ende dieser staatstheoretischen Entwicklung steht die „Allgemeine Staatslehre" Kelsens mit ihrer folgerichtigen Verneinung jeder Lebenswirklichkeit des Staates. Schon bei Laband wird die Schwierigkeit deutlich, eine natürliche Realität des Staates zu begründen, wenn der Verband nur nach logischer Setzung zum Rechtssubjekt als selbständige Grundeinheit angesehen werden kann. Um so eher muß Kelsen von seiner neukantischen Erkenntnistheorie Marburger Prägung aus diese schwache Stelle der dualistischen Staatslehre erkennen und im Sinne restloser Negation des soziologischen Staatsbegriffs beseitigen.[460]) Vom Neukantianismus der sogenannten Marburger Schule übernimmt Kelsen den erkenntnistheoretischen Grundsatz, daß die Gegenstände der Erkenntnis durch unser Denken hervorgebracht werden. Daraus folgt die Ablehnung jedes Methodendualismus, da der durch das Denken erst erzeugte Gegenstand nicht unter zwei Denkgesichtspunkten betrachtet werden kann. Da die staatliche Gemeinschaft nach Ansicht Kelsens nur durch die Rechtsordnung geschaffen und gegenüber anderen Gemeinschaften abgegrenzt wird, ist sie nicht Gegenstand seinswissenschaftlicher Betrachtung, so daß allein die normative Methode der Rechtswissenschaft zu ihrer Erkenntnis führt. Damit besteht für Kelsen keine Möglichkeit mehr, den Staat als Realität zu erfassen. Er überträgt seinen erkenntnistheoretischen Grundsatz, daß erst das Denken alle Gegenstände erzeugt, auch auf das Recht, so daß dieses nicht durch den Gesetzgeber in den Gesetzen und Verordnungen, sondern durch die Rechtswissenschaft hervorgebracht wird. Der Rechtssatz ist ein von der Rechtswissenschaft gefälltes hypothetisches Urteil, näher eine Aussage, die unter einer bestimmten Bedingung ein bestimmtes Verhalten des Staates in Aussicht stellt. Die Gewinnung des Rechtssatzes ist danach kein Willens-, sondern ein Erkenntnisvorgang, der in der Verknüpfung der vom empirischen Gesetzgeber erlassenen Gesetze und Verordnungen mit einem Sollsubjekt als gedachtem Beziehungspunkt besteht. Der Staat ist der „Endpunkt der juristischen Zurechnung"[461]) und fällt daher mit der Rechtsordnung zusammen.[462]) Als Recht erkennt Kel-

[460]) Vgl. zum Folgenden bereits oben S. 82 mit Nachweisen.
[461]) Karl Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, 1935, S. 42.
[462]) Allgemeine Staatslehre, S. 16 f.

sen nur das positive Recht an und versteht unter diesem nur das gesetzte, d. h. das auf die das Rechtssystem begründende Ursprungsnorm zurückführbare, das in einem „Gesetz" vorhandene Recht.[463]) Die Existenz lebenden Rechts in Form eines gemeinschaftsgetragenen Sinngefüges lehnt er entschieden ab. Der Staat ist nach dieser Auffassung ausschließlich identisch mit objektivierten Rechtsnormen. Daran ändert auch nichts, daß Kelsen die Geltung der Rechtsnormen davon abhängig sieht, daß ihnen das tatsächliche Verhalten zwar nicht immer, aber doch im großen und ganzen entspricht; denn andererseits unterscheidet Kelsen scharf zwischen dieser tatsächlichen Wirksamkeit der Rechtsnormen und ihrer Geltung. Es ist gerade die Grundthese Kelsens, daß die Wirksamkeit des Rechts als Seinsfaktum zu trennen sei von der Positivität des Rechts als einem Sollen. Die Wirksamkeit des Rechts ist nach Kelsen zwar die conditio sine qua non des Rechts, nicht aber dessen conditio per quam.[464]) Wenn darum Kelsen den Staat mit dem geltenden Recht gleichsetzt, bedeutet das die Verweisung des Staates in dieselbe Seinsweise, die das positive Recht im Sinne Kelsens hat. Damit ist der Kelsensche Staatsbegriff bereits ontologisch fixiert.

2. Der Staat als Rechtsbegriff in der Wirkungsweise des objektivierten Geistes

Indem der juristische Staatsbegriff den Staat mit leblosen Rechtsbegriffen gleichsetzt, betrachtet er den Staat ontologisch als ein Gebilde des objektivierten Geistes im Sinne Nicolai Hartmanns.

Das Phänomen des objektivierten Geistes ist, soweit seine Abgrenzung zum personalen und objektiven Geist es erfordert hatte, bereits bei Darstellung der Schichtenlehre Nicolai Hartmanns beschrieben. Für die Zwecke einer ontologischen Analyse des juristischen Staatsbegriffs bedarf es jedoch noch eines tieferen Eindringens in die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist.[465])

Das erste Gesetz des objektivierten Geistes besagt, daß er als geschaffenes Produkt unabhängig vom schaffenden und dynamisch sich fortbildenden Leben des personalen und objektiven Geistes ein eigenes überindividuelles und daher statisches Leben hat. Die geistgeformten Gebilde, wie Kunstwerke, Schrifttum und urkundlich fixiertes Recht haften nur in der allerersten Zeit ihrer Setzung am Lebendigen. Der schaffende Geist bleibt nicht stehen; doch hat das Geschaffene keinen Anteil mehr an seinen Evolutionen, am Wandel von künstlerischer Weltschau, Wissen und Rechtsempfinden. Das Gesagte gilt aber nur für eine bestimmte Art von Objektivationen, die Nicolai Hartmann als sogenannte verselbständigte Objektivationen bezeichnet. Die Differenzierung beruht auf der Beobachtung, daß auch schon die flüchtige Rede vermöge ihrer prinzipiellen Ablösbarkeit vom sprechenden Individuum eine Objektivation ist. Solange sie jedoch nur gesprochen wird, ist sie vom lebendigen Geist nicht unabhängig. Erst die Fixierung in stabiler Materie, etwa im Schrifttum, stattet sie mit der Eigenschaft der Zeitlosigkeit aus.

[463]) Staatsbegriff, S. 95. Zur Einbeziehung des Gewohnheitsrechts in dieses gesetzte Recht siehe Kelsen, Reine Rechtslehre, S. 230 ff.

[464]) Siehe dazu Staatsbegriff, S. 92 ff., und Reine Rechtslehre, S. 10 ff., sowie „Vom Geltungsgrund des Rechts", in: Völkerrecht und rechtliches Weltbild (Festschrift für Alfred Verdross), 1960, S. 157 ff., dort insbesondere S. 159.

[465]) Zum Folgenden vgl. vor allem Nicolai Hartmann, Problem, S. 406 ff.

Zeitlosigkeit selbst ist aber dabei nicht als unbegrenztes Fortbestehen aufzufassen; denn auch die geformte Materie unterliegt dem Verfall. Vielmehr kommt es hier speziell nur auf das Fortbestehen über den lebendigen Geist hinaus an, der die Objektivationen geschaffen hat.

Da die positivistische Rechtslehre das Recht nicht als ein lebendiges Gebilde betrachtet, muß sie dessen Seinsweise ausschließlich in der beschriebenen Form der verselbständigten Geistobjektivation erblicken. Für die Analyse von Staat und Recht im Sinne des Positivismus hat deshalb lediglich die Lehre vom verselbständigten objektivierten Geist Bedeutung. Wenn somit die folgenden Erörterungen die Begriffe der Objektivation oder des objektivierten Geistes verwenden, verstehen sie darunter immer den verselbständigten objektivierten Geist.

Bisher ist die Frage offen geblieben, was sich in den Objektivationen überhaupt erhält. Ist es der zum Werk gewordene Geist selbst oder nur seine Manifestation in einem Material? Beide Alternativen vermögen nicht zu befriedigen; denn einerseits ist etwa ein (geschriebenes) Gesetz durchaus selbst geistiger Gehalt und nicht nur geistiger Ausdruck. Andererseits ist die Erhaltung des Gesetzestextes nicht identisch mit der Erhaltung des Norminhalts; jener ist rein materielles Beharren. Die Lösung der Frage bietet sich an, wenn man sich nochmals in Erinnerung ruft, was über die kategoriale Besonderheit des Geistigen gegenüber dem Seelischen gesagt wurde. Die geistige Äußerung ist von dem sie erzeugenden Akt als solchem ablösbar und übertragbar, während der Akt in jedem Subjekt ein neuer ist. Das, was die Übertragung vermittelt, ist die Objektivation, z. B. ein Wort, die Sprache, das Schrifttum. Die Objektivation wiederum ist stets an ein Gebilde gebunden, das als solches nicht geistiger Gehalt, sondern ein sinnlich wahrnehmbares Realgebilde ist. Das Wesen der Objektivation besteht also in der Bindung des geistigen Gehalts an ein Realgebilde. Aller objektivierter Geist ist demnach als Gesamtgebilde zweischichtig, wobei die beiden Schichten heterogene Seinsweise haben. Die reale Schicht existiert unabhängig von dem verstehenden Geist, der sich ihr zuwendet. Der in ihr fixierte geistige Gehalt aber besteht immer nur für einen auffassenden Geist. Nicolai Hartmann unterscheidet deshalb bei jeder Objektivation einen (materiellen) Vorder- und einen (geistigen) Hintergrund. Daraus wird auch offenbar, daß der geistige Gehalt nicht a n s i c h in der Materie vorhanden ist, sondern nur f ü r einen lebendigen Geist, der ihn auffaßt. Die Hintergrundschicht besteht also nur, wenn eine Wechselbeziehung zum lebenden Geist hergestellt wird. „Sie hat kein Ansichsein, sondern nur ein Für-ihn-Sein." Der Hintergrund hat somit — und das ist das für den juristischen Staatsbegriff bedeutsame Ergebnis — nur ein b e d i n g t e s Sein. Die Bedingung ist das Erkanntwerden durch einen lebenden Geist.[466])

Für den Rechtspositivismus bedeutet das, daß das Recht nicht dauernd „ist", es sei denn es würde mit der materiellen Vordergrundschicht der Gesetze, d. h. im buchstäblichen Sinne mit dem Papier der Gesetzesurkunden gleichgesetzt. Das Recht existiert vielmehr nur solange und soweit, als es von einem verstehenden Individuum erkannt wird. Im übrigen ist nur Materie.

[466]) Eine weitere, hier nicht näher interessierende Frage ist, wie dieses Auffassen möglich ist. Es genügt der beispielhafte Hinweis, daß das Geschriebene durch das geschichtliche Gewordensein der bestimmten Sprache mit dem lebenden Geist verbunden ist.

Das mag für das — ohnedies nur menschliches Verhalten ansprechende — Recht auf den ersten Blick nicht überraschen. Sobald in jene Feststellung aber die Kelsensche Gleichsetzung von Staat und positiver Rechtsordnung substituiert wird, zeigen sich die weittragenden ontologischen Konsequenzen des juristischen Staatsbegriffs. Er besagt nämlich so interpretiert, daß der Staat nur dadurch „ist", daß ein verstehender Mensch eine Rechtsurkunde liest; im übrigen ist der Staat nichts.
Wenn vom Standpunkt der juristischen Staatstheorie einer solchen Interpretation entgegengehalten werden sollte, daß der Staat wenigstens potentiell im Bewußtsein der Staatsbürger vorhanden sei, ist der Denkkreis der „reinen" juristischen Rechts- und Staatstheorie verlassen. Es beginnt bereits das spezifische Denken, das in den Zusammenhang des objektiven Geistes und der Integrationslehre gehört.

III. Die soziologischen Staatsbegriffe

1. Der Staat als psychische Funktion (Georg Jellinek)

Hinter der Definition des Staates als einer mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüsteten Verbandseinheit seßhafter Menschen[467]) steht eine subtile Vorstellung Georg Jellineks vom Wesen der sozialen Staatswirklichkeit.[468]) Georg Jellinek spricht dem sozialen Staatsgebilde jede überindividuelle Substanz ab: Substanz haben nur die einzelnen Menschen. Der Staat dagegen ist nur eine Funktion, die ihre empirisch gewonnenen und letzten objektiven Bestandteile in den Willensverhältnissen einer Mehrheit herrschender und beherrschter Menschen hat. Die Vielheit dieser Beherrschungsverhältnisse ist zu keiner objektiven Einheit verbunden. Vielmehr ist die Verbandseinheit lediglich teleologischer und psychischer Art.[469]) Teleologisch ist sie insofern, als die Individuen durch konstante, innerlich kohärente Zwecke miteinander verbunden sind. Diese Verbindung besteht aber nur in unserem Bewußtsein, so daß die staatliche Verbandseinheit keine objektive, sondern eine nur psychische ist. Gleichwohl werden von unserem Denken die individuellen Willensakte, die diese Einheit zum Ausdruck bringen, der Verbandseinheit zugerechnet und die den herrschenden Willen erzeugenden Personen als deren Organe gesehen.
Objektiv besteht somit das Wesen des Staates nach Ansicht Georg Jellineks im wesentlichen aus den drei mechanisch nebeneinanderstehenden Elementen Gebiet, Volk, Herrschaft. Es dürfte von der Staatstheorie übersehen sein, daß Georg Jellinek das Wesen des sozialen Staatsbegriffs daneben auch noch durch ein viertes, nämlich überindividuelles geistiges Element bestimmt, indem er — wie dargelegt — die Individuen auf gemeinsame (staatliche) Zwecke hingerichtet sieht. Ontologisch betrachtet sind diese Zwecke nichts anderes als objektivierter Geist, d. h. transpersonale leblose Sinngefüge. Es besteht keine Möglichkeit, Georg Jellinek dahin zu interpretieren, er habe damit objektive Geisgebilde, d. h. überindividuelle lebende Sinngefüge im Auge gehabt; denn er legt in demselben Zusamenhang ausführlich dar, daß er die Existenz von realen über den Menschen stehenden Gebilden leugnet

---

[467]) Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 180 f.
[468]) Zum Folgenden a. a. O., S. 174 ff.
[469]) Daran ändert nichts, daß sie nach außen durch eine Organisation zum Ausdruck kommt.

und in den Bereich metaphysischer Spekulation verweist.[470]) Dazu äußert er sich so eindeutig, daß er gerade die typischen Bereiche des objektiven Geistes wie die Sprache und die Religion sowie Kunst, Wissenschaft und Recht als psychische Massenerscheinungen qualifiziert. Georg Jellinek baut somit seinen sozialen Staatsbegriff aus Seinselementen der Materie (Staatsgebiet), des Organischen und Psychischen (Staatsvolk, Herrschaftsverhältnisse) sowie des objektivierten Geistes (Staatszwecke) auf, während ihm die Theorie vom objektiven Geist fremd ist. Darin liegt der Wesensunterschied seines sozialen Staatsbegriffs von demjenigen der Integrationslehre, der gerade aus der Theorie vom objektiven Geist entwickelt ist. Als Folge davon vermag Georg Jellinek den Staat nicht als dynamischen Prozeß der Herstellung eines ganzheitlichen Staatsvolkes zu erkennen, sondern verharrt bei einer mechanisch-statischen Staatsbetrachtung, der eine objektive Ganzheitsanschauung vom Staate vorenthalten bleiben muß.[471])

Die Elementelehre Georg Jellineks wirkt in einer großen Zahl von Staatslehren nach, ohne daß dadurch aber die Aufklärung der ontischen Struktur des Staates weiter gefördert worden wäre. So bestimmt auf dem Boden der dualistischen Staatstheorie etwa Gottfried Salomon das Wesen des Staates lediglich durch die Elemente Land, Volk und Herrscher,[472]) während Koellreutter zwar von der Einheit aus Staatsvolk, Staatsgebiet und Staatsgewalt spricht, sich aber nur der staatlichen Organisationsform zuwendet, deren Wesen er in der Ausstattung mit Verfassungsautonomie und eigenen Machtmitteln sieht.[473]) Solche Wesensbestimmungen des sozialen Staatsgebildes geben keine Grundlage ab für einen Vergleich mit der Integrationslehre. Dagegen erfährt die Elementelehre durch Laun eine Vertiefung.

2. Der Staat als motivierter Massengehorsam (Rudolf Laun)[474])

Ein entscheidender Wesensunterschied des soziologischen Staatsbegriffs Launs von dem Georg Jellineks kann freilich nicht festgestellt werden. Die Gemeinsamkeit mit diesem offenbart sich schon darin, daß auch nach Ansicht Launs Gebiet und Volk die natürlichen Voraussetzungen für die Existenz eines Staates sind, zu denen die Herrschermacht als das geistige Band des Staates hinzutritt.[475])

Die so entstehende staatliche Verbandseinheit beschreibt Laun auch weiterhin in derselben Weise wie Georg Jellinek als sogenannten Massengehorsam, der auf den gemeinsamen zweckgerichteten Motiven der Individuen beruht. Es wiegt nicht schwer, daß Laun zu diesen Motiven neben dem auf gemeinsame Zwecke gerichteten sogenannten Staatsbewußtsein auch noch die Furcht vor Nachteilen im Jenseits oder vor Zwang und Strafe des Staates

---

[470]) A. a. O., S. 174 f.

[471]) Davon zu unterscheiden ist die Frage, ob Georg Jellinek den Staat von anderen Gemeinschaften abgrenzen kann (zu diesem Problem vgl. oben S. 95 f.). Das ist zu bejahen; denn die subjektive Synthese der einzelnen Willensverhältnisse zu einer teleologischen Einheit setzt voraus, daß die zwecktragenden Individuen überschaubar sind. Georg Jellinek erkennt damit die Erfaßbarkeit eines festen Bestandes von Menschen an, durch deren Lebensäußerungen ein fester Bestand geistiger Inhalte umrissen ist.

[472]) Allgemeine Staatslehre, 1931, S. 1 f.

[473]) Art. Staat (Allgemeine Staatslehre) in Handwörterbuch der Rechtswissenschaft, V. Bd. 1928, S. 582 ff., sowie Staatslehre im Umriß, 1955, S. 17 f.

[474]) Siehe Laun, Allgemeine Staatslehre.

[475]) A. a. O., S. 35. Zum Folgenden siehe ebenda S. 58 ff.

zählt. Die staatliche Einheit bleibt im Gegenteil dadurch noch mehr eine nur im Bewußtsein der Individuen vorhandene. Daher gilt für den soziologischen Staatsbegriff Launs dasselbe, was schon bei der Gegenüberstellung der soziologischen Staatsbegriffe Georg Jellineks und der Integrationslehre gesagt wurde.

3. Der Staat als durch seine Idee geeinter Verband (Hans Nawiasky)[476]

Der soziologische Staatsbegriff Nawiaskys verdient, obwohl er gleichfalls nicht über denjenigen Georg Jellineks hinausgeht, in zweifacher Hinsicht besondere Beachtung. Zum ersten bezieht er deutlich Stellung gegenüber der Anschauung von einer objektiven Einheit des Staates und setzt sich dabei zum zweiten zwangsläufig mit der Theorie vom objektiven Geist auseinander, wie sie durch die Integrationslehre Eingang in die Staatstheorie gefunden hat.

In Übernahme der Theorie Georg Jellineks verneint Nawiasky entschieden, daß der Staat als Ganzheit eine Existenz in der äußeren realen Welt hat:[477]) Der Staat setzt sich zwar aus Elementen der physo-psychischen Welt zusammen; doch hat die Zusammenfassung selbst keinen Anteil an der Realität. Die Einung der Individuen zum Staatsverband ist nur eine „intramentale Gegebenheit", d. h. „einzig und allein das Werk des dritten Beobachters".[478]) Das intramental verbindende Element ist die Idee des Staates.

Nach Ansicht Nawiaskys beruht somit die soziale Einheit des Staates auf der in dessen Gliedern lebendigen Staatsidee.[479]) Die Verbundenheit besteht nur als Verknüpfung des zeitlich-realen „persönlichen Lebens bei einer Vielheit von Lebensträgern zu einem Betrachtungsgegenstand, indem man das gleichmäßige Bestimmtsein dieses Lebens durch das übereinstimmende Bewußtsein eines ideal-zeitlosen Sinnes feststellt." Als Gegensatz dazu verweist Nawiasky ausdrücklich auf die Integrationslehre, die auf dem Boden der Theorie vom objektiven Geist von der Anschauung ausgeht, daß das reale persönliche Leben mit dem staatlichen Sinngefüge zur objektiven Einheit eines Betrachtungsobjektes verbunden ist.[480]) Damit zeigt Nawiasky selbst sehr deutlich die Anerkennung bzw. Leugnung der Theorie vom objektiven Geist als den entscheidenden Unterschied zwischen dem Staatsbegriff der Integrationslehre und seinem eigenen soziologischen Staatsbegriff auf.

Ontologisch gründet der soziologische Staatsbegriff Nawiaskys in der Auffassung, daß die Welt des Geistes „nur möglicher Gedankeninhalt" ist, „aber kein Bestandteil der gesellschaftlichen Umwelt außerhalb der Gedanken in den Köpfen derer, die sie eben denken."[481])Folgerichtig begreift Nawiasky das Gesamterlebnis des Staates nur als psychisches „Parallelerlebnis der Einzelnen", durch das in der Außenwelt keine Verbindung entsteht.[482]) Damit glaubt er der Smendschen Integration „das pompöse Kostüm eines Lebens-

---

[476]) Siehe Nawiasky, Grundlegung.
[477]) Siehe a. a. O., S. 121.
[478]) A. a. O., S. 25.
[479]) Vgl. a. a. O., S. 28 und 31.
[480]) A. a. O., S. 26.
[481]) A. a. O., S. 101.
[482]) A. a. O., S. 109.

vorgangs" auszuziehen „und ihr einen schlichten Sitz im Zuschauerraum der Weltbühne" anzuweisen.[483]) Nach Ansicht Nawiaskys hat Smend den ontischen Sachverhalt einfach übersehen. Das dürfte aber am wenigsten zutreffen. Im Gegenteil lassen die Argumentationen Nawiaskys eine ungenügende Würdigung der Theorie vom objektiven Geist erkennen. Er verteidigt nämlich seine ontologische Position mit der schon von Kelsen her bekannten Überlegung, daß ein einheitlicher geistiger Lebenstatbestand auch einen einheitlichen Bewußtseinsträger, also eine Persönlichkeit haben müsse.[484]) Das sei aber nicht möglich, da die heterogenen Elemente des Geistigen und des Physo-psychischen nicht verbunden werden könnten. Nawiasky bringt damit zum Ausdruck, daß er lebende überindividuelle Geistgebilde nur anerkennen wollte, wenn es transpersonale Organismen gäbe. Er interpretiert damit in derselben Weise wie Kelsen die Integrationslehre zu Unrecht als eine organische Staatslehre. [485])

Es wurde bereits dargetan, daß Smend selbst freilich seine Lehre nicht klar genug von dem Makel der Organismustheorie freihält.[486]) Auf Grund der Ausführungen Nawiaskys tritt abermals zu Tage, daß die Theorie vom objektiven Geist erst dadurch ihre ontologische Rechtfertigung erhält, daß sie sich mit dem Fehlen einer realen überindividuellen Persönlichkeit auseinandersetzt. Nicolai Hartmann hat sich dieser Frage gestellt und nachgewiesen, daß der von ihm sogenannte modus deficiens der überindividuellen lebenden Geistgebilde auf eine andere Weise bewältigt werden kann als durch eine organische Gesellschaftslehre. Es muß daher in diesem Zusammenhang nochmals kurz wiederholt werden, was oben bereits zur Fortenwicklung der Integrationslehre durch die Schichten- und Kategorienlehre Nicolai Hartmanns gesagt worden ist. Dort wurde vor Augen geführt, daß der Satz Nicolai Hartmanns von der Schichteneinheit davor bewahrt, die Theorie vom objektiven Geist als eine organische Gesellschaftslehre mißzuverstehen. Nach dem Satz von der Schichteneinheit ist das Verhältnis von vitalem Kollektiv und objektivem Geist nur dann richtig gesehen, wenn es als Verbindung eines tragenden und eines aufruhenden, im übrigen aber jeweils eigengesetzlichen Momentes dargestellt wird. Das bedeutet, daß die Verbundenheit von Staatsvolk und staatlichem Sinngefüge in der Integrationslehre nicht, wie Nawiasky glaubt, ein Organismus mit zwei Seiten, einer vitalen und einer geistigen, ist, sondern ein zweischichtiges Gebilde. Der Integrationsprozeß tritt als dauernde Herstellung einer für den objektiven Geist tragfähigen Einheit von Individuen gerade an die Stelle von transpersonalem Organismus und Bewußtsein.

4. Der Staat als Organismus[487])

a) Alte und moderne Organismustheorie

Der Begriff der organischen Staatstheorie umfaßt sehr verschiedene Staats-

---

[483]) A. a. O., S. 26.
[484]) A. a. O., S. 111 ff.
[485]) Vgl. oben S. 102 ff.
[486]) Oben S. 42 ff. und 94 f. Dort auch zum Folgenden.
[487]) Zur organischen Staatstheorie siehe: Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 148 ff.; Erich Kaufmann, Organismus, S. 46 ff.; Gottfried Salomon, Allgemeine Staatslehre, 1931, S. 32 ff.; Häfelin, Rechtspersönlichkeit, S. 105 ff.; Badura, Methoden, S. 115 ff.

auffassungen,[488]) die von der Betrachtung des Staates als Makroanthropos bei Plato über den Vergleich des Staates mit dem menschlichen Organismus bei Johann Salisbury bis zur Charakterisierung des Staates als eines sittlichen Organismus durch Hegel und zu den vielgestaltigen Organismustheorien des 19. Jahrhunderts reichen. Im vorliegenden Zusammenhang ist es weder möglich, auf alle organischen Staatstheorien einzugehen, noch erweist sich eine umfassende Darstellung als notwendig. Zu einem fruchtbaren Vergleich mit der Integrationslehre eignen sich nämlich insbesondere diejenigen Organismustheorien, die ausgehend von dem durch Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft" entwickelten Organismusbegriff eine moderne Auffassung vom Staat als Organismus entfaltet haben. Die alte Anschauung sieht die Einheit des Organismus noch durch einen außerhalb seiner Teile stehenden Zentralpunkt hergestellt. Sie wirkt bis in das 19. Jahrhundert nach, etwa bei Friedrich Julius Stahl und bei Robert von Mohl.[489]) Nach Ansicht Stahls bedarf der Staat zu seiner Einheit einer „gegebenen Obrigkeit", die ihre Legitimation nicht von den Teilen des Organismus, sondern von der Geschichte erhält, so daß die Einheit auf dem personalistischen Band der Herrschaft und der Ehrfurcht beruht. Die Staatspersönlichkeit ist deshalb nach Stahl identisch mit der Persönlichkeit des Fürsten.[490]) Von Mohl faßt Gesellschaft und Staat als zwei getrennte Gebilde auf, deren Beziehung zueinander darin besteht, daß die Gesellschaft ihre Einigung durch den außer ihr stehenden Organismus des Staates erfährt. Dieser alte Organismusbegriff unterscheidet sich schon dadurch grundlegend von dem Staatsbegriff der Integrationslehre, daß diese die staatliche Integration als einen aus sich selbst heraus wirksamen Prozeß dialektisch verbundener Momente begreift. Sachlicher Zentralwert oder Führerpersönlichkeit sind in diesem Prozeß lediglich sachliche bzw. persönliche Integrationsfaktoren neben vielen anderen. Dagegen haben die Einheitsbetrachtungen der Integrationslehre und der modernen Organismustheorien eine gemeinsame Grundlage.

Kant läßt es für die Einheit des Organismus genügen, „daß die Teile desselben einander insgesamt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig, und so ein Ganzes aus eigener Kausalität hervorbringen."[491]) Hegel hat diese Struktur für das Gebilde des sittlichen Organismus übernommen. Sie findet sich in den Organismusbegriffen von Friedrich Carl von Savigny, Johann Caspar Bluntschli, Carl Friedrich von Gerber und Otto von Gierke. Savigny beschreibt den Staat als die leibliche Gestalt, die sich der Gesamtwille der geistigen Volksgemeinschaft selbst erzeugt.[492]) In ähnlicher Weise wird nach Ansicht Bluntschlis der Staat als Volksperson durch die Geschichte geschaffen.[493]) Bei Gerber tritt der Staat soziologisch wiederum als sittlicher Organismus in Erscheinung.[494]) Otto von Gierke entwickelt auf dem Boden

---

[488]) Die folgende Erörterung lehnt sich an die Unterscheidungen an, die Erich Kaufmann (a. a. O.) trifft, da diese diejenigen Merkmale der Organismustheorien hervorhebt, die für den Vergleich mit der Integrationslehre wesentlich sind.

[489]) Siehe dazu Erich Kaufmann, a. a. O., S. 52 ff.

[490]) Zu den Auswirkungen, die diese Auffassung auf die Organismustheorie Bluntschlis hatte, siehe Erich Kaufmann, a. a. O., S. 56.

[491]) Zitiert nach Erich Kaufmann, a. a. O., S. 49.

[492]) Friedrich Carl von Savigny, System des heutigen Römischen Rechts, Erster Band (1840), S. 22.

[493]) Johann Caspar Bluntschli, Allgemeine Staatslehre, 6. Aufl. 1886, S. 14 ff.

[494]) Siehe die Nachweise bei Häfelin, Rechtspersönlichkeit, S. 131 ff.

des modernen Organismusbegriffs und von germanischen Vorstellungen her seine Theorie von der realen Verbandspersönlichkeit.[495]) Auf diese soll im folgenden noch näher eingegangen werden, da sie unter dem Gesichtspunkt der staatsrechtlichen Methode besondere Aufmerksamkeit beanspruchen kann. Die organische Staatstheorie ist auch im Hinblick auf den staatstheoretischen Methodenstreit nicht einheitlich. Dieser entsteht gerade im Bereich der modernen Organismustheorie. Während Savigny ihn im Privatrecht zur Geltung bringt, nimmt der Methodendualismus der Staatslehre bei Gerber seinen entscheidenden Ausgangspunkt. Darauf ist bei Darstellung der positivistischen Staatslehre bereits eingegangen worden. Die besondere Leistung Otto von Gierkes ist sein Versuch, im Gegensatz zu dieser Entwicklung die Organismustheorie für die Methode des Staatsrechts fruchtbar zu machen.[496])

b) Der Staat als Verbandsperson (Otto von Gierke)[497])

Die Niederlegung der Theorie von der realen Verbandsperson in einem privatrechtlichen Grundwerk hindert nicht daran, sie auch als Staatstheorie zu behandeln. Im Rahmen des privatrechtlichen Personenrechts stellt Otto von Gierke die Persönlichkeit des Staates zwar in ihrer Eigenschaft als privatrechtliche Person dar,[498]) hebt jedoch ausdrücklich hervor, daß privatrechtliche und öffentlichrechtliche Fähigkeit nur zwei Seiten einer einzigen Persönlichkeit sind.[499]) Die im Privatrecht gewonnene Verbandstheorie dient denn Otto von Gierke auch zur Entwicklung der Grundbegriffe des Staatsrechts.[500]) Otto von Gierke versteht unter der Verbandspersönlichkeit „die von der Rechtsordnung anerkannte Fähigkeit eines menschlichen Verbandes, als ein von der Summe der verbundenen Personen unterschiedenes einheitliches Ganze Subjekt von Rechten und Pflichten zu sein."[501]) Ihr Wesen erblickt er darin, daß sie wie die Einzelperson eine wirkliche und volle, jedoch im Gegensatz zu dieser eine zusammengesetzte Person ist, ein sozialer Organismus. Als sinnlich wahrnehmbar erkennt Otto von Gierke zwar auch nur die leiblich erscheinenden Personen an und unterscheidet die gesellschaftlichen Organismen von den bloß natürlichen Gebilden.[502]) Die „in vielen Menschen ein gemeinsames Sein wirkende Einheit" hält er aber, obgleich nicht mit dem sinnlichen, so doch „mit dem an der inneren Erfahrung geschulten Geistesauge" für erschaubar.[503]) Die Verbandsperson ist danach also keine erdichtete, sondern eine reale (organische) Person. Den Rechtsbegriff der Person hält Otto von Gierke freilich für eine „Abstraktion, die aus der Wirklichkeit einen Teilinhalt heraushebt."[504]) Damit erkennt er aber nicht einen zweiten, juristischen Staatsbegriff an. Das wäre nur dann der Fall, wenn er die Person als eine Schöpfung des Rechts betrachtete. Er ist aber im

---

[495]) Privatrecht I, S. 466 ff.

[496]) Otto von Gierkes Schrift „Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien" (1915) ist zum überwiegenden Teil der Auseinandersetzung mit der dualistischen Staatstheorie gewidmet. Es ist daher nicht verständlich, daß Smend die Arbeitsweise Otto von Gierkes als un- oder vorkritisch bezeichnet (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 123).

[497]) Deutsches Privatrecht I, S. 466 ff.

[498]) A. a. O., S. 475 ff.

[499]) A. a. O., S. 467.

[500]) Grundbegriffe, S. 85 ff.

[501]) Deutsches Privatrecht I, S. 469.

[502]) Zum naturwissenschaftlichen Organismusbegriff siehe Badura, Methoden, S. 119 ff.

[503]) Deutsches Privatrecht I, S. 471. Siehe auch Grundbegriffe, S. 98.

[504]) Deutsches Privatrecht I, S. 470.

Gegenteil der Auffassung, daß die Verbandsperson ebensowenig wie die Einzelperson eine Schöpfung des Rechts ist, in ihrem Bestand vielmehr lediglich von der Anerkennung durch das Recht abhängt.[505]) Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Albert Haenel, nach dessen Ansicht der in seiner inneren Verfassung nur intramental geeinte Verband eine ganzheitliche Wirksamkeit nach außen erst mit Verleihung der Rechtspersönlichkeit erlangt.[506]) Für die Theorie von der realen Verbandsperson ist vor allem die daran anschließende Folgerung Haenels gewichtig, daß — anders als bei den übrigen Körperschaften — für den Staat die juristische Persönlichkeit ausnahmslos positiven Rechts ist.[507]) Das bedeutet, daß der Staat auch als Rechtsperson eine reale Verbandsperson ist.

Von dieser Grundlage aus zieht Otto von Gierke Folgerungen für das gegenseitige Verhältnis von Staat und Recht. Es zeichnet sich nach seiner Auffassung dadurch aus, daß das Recht nicht ohne den Staat und der Staat nicht ohne das Recht bestehen kann:[508]) Einerseits verlangt das Rechtsbewußtsein der Gesellschaft, d. h. die gemeinheitliche Überzeugung, daß etwas Recht ist, nach der Verkörperung durch einen staatlichen Ausspruch, „um als Rechtssatz zu äußerem Dasein zu gelangen." Andererseits bedarf der Staat im Gegensatz zu den Individuen des Staatsrechts als eines Aufbauelements. Das Staatsrecht ist die innere Daseinsordnung des Staates. Die Erfassung und Verwertung dieses Unterschiedes zwischen Individuum und Staat betrachtet Otto von Gierke als den juristischen Wert der organischen Staatslehre.[509]) Für das Staatsrecht entsteht nämlich die Folge, daß es sich als rechtliche Regelung des Staates und seiner Glieder mit der essentiellen Seite des Staates befaßt. Es ist darum Teil der Staatslehre;[510]) seine Methode ist eine soziologische. Die staatsrechtlichen Begriffe müssen aus dem Wesen des Staates als eines Organismus gebildet werden.[511])

Das Anliegen dieser Staatstheorie Otto von Gierkes deckt sich weitgehend mit dem der Integrationslehre. Das ist Gegenstand der nachstehenden Erörterung.

c) Die Ablösung der Organismustheorie durch die Integrationslehre

Die Organismustheorie mußte bereits mehrmals in enge Beziehung zur Integrationslehre gesetzt werden, sei es, daß einer Qualifizierung der Integrationslehre als organischer Staatslehre begegnet werden mußte oder daß die angemessene Würdigung der Integrationslehre schon bisher nicht ohne einen Vergleich mit der Organismustheorie möglich war. Die Integrationslehre hat mit der neuen Organismustheorie zwei, zum Teil sogar drei, bedeutsame Punkte gemein. Die erste Übereinstimmung besteht in der Frage, auf welche

---

[505]) A. a. O., S. 471.

[506]) Albert Haenel, Deutsches Staatsrecht, Erster Band (Die Grundlagen des deutschen Staates und die Reichsgewalt), 1892, S. 103.
Die von Georg Jellinek (Allgemeine Staatslehre, S. 160 f.) sogenannte Gemeinwesentheorie Haenels faßt den Staat nicht als reale Person, sondern lediglich als ein Verhältnis zusammenwirkender menschlicher und darum individueller Willen auf, das in Organen reale Elemente hat (a. a. O., S. 82 ff., insbesondere S. 96 ff.). Der soziologische Staatsbegriff Georg Jellineks, Launs und Nawiaskys stimmt mit ihr im wesentlichen überein.

[507]) A. a. O., S. 107.

[508]) Vgl. Grundbegriffe, S. 103.

[509]) A. a. O., S. 80.

[510]) A. a. O., S. 108.

[511]) A. a. O., S. 113 ff.

ontischen Bereiche sich der Staat erstreckt. Dabei ist es die Anerkennung eines lebenden überindividuellen Geistgebildes als Element des Staates, die beide von den übrigen Staatstheorien unterscheidet. Innerhalb der Organismustheorie hat besonders augenfällig Otto von Gierke seine Staatslehre auf der Erkenntnis einer (realen) Existenz von Gemeingeist, Gemeinwillen und Gemeinbewußtsein aufgebaut.[512])

Die Bejahung einer lebenden überindividuellen Grundform des Geistes hat zur Folge, daß Integrationslehre und Organismustheorie zum zweiten in der Auffassung übereinstimmen, daß der Staat in der äußeren realen Welt als ganzheitliches Gebilde besteht. Dafür ist bezeichnend, daß noch Richard Schmidt in der Literatur zum Wesen des Staates lediglich die Alternative zwischen Mechanismus und Organismus vorfand[513]) und daß Kelsen sowie Nawiasky die Integrationslehre allein deshalb der organischen Staatslehre zurechnen, weil sie sich zur Theorie vom objektiven Geist bekennt.[514]) Bis in die Staatstheorie der Gegenwart hinein werden also Einheitsbetrachtung des Staates und Organismustheorie gleichgesetzt. Das kommt nicht von ungefähr; denn die Organismustheorie hat „in plastischer Weise demonstriert, daß der Staat als Ganzes mehr ist, als die Summe seiner Teile".[515]) Darin besteht ihr großes Verdienst. Andererseits war aber die Begründung, die sie für die transpersonale Realität des Staates gab, wissenschaftlich nicht haltbar; denn die Soziologie kann auch bloß veranschaulichende Hilfsvorstellungen von überpersonalen Substanzen nicht anerkennen.[516]) Die Anschauung vom (lebenden überindividuellen) Gemeinwillen konnte sich vom Vorwurf unwissenschaftlicher Spekulation nur freihalten, wenn es ihr gelang, die Individuen als tragfähiges Lebensmoment überindividuellen Geistes nachzuweisen. Diesen Weg hat die Integrationslehre beschritten. Daher hat sie mit der Organismustheorie zwar die Ganzheitsbetrachtung des Staates gemein, nicht aber die Art ihrer Bewältigung.

In ähnlicher Weise läßt sich die dritte Gemeinsamkeit der Integrationslehre mit derjenigen Richtung der Organismustheorie beschreiben, die einen soziologischen Monismus vertritt. Neben der bereits dargestellten methodischen Auffassung Otto von Gierkes verdient hier noch diejenige Richard Schmidts erwähnt zu werden. Die Staatstheorie Richard Schmidts ist freilich nur zu einem geringen Teil der Organismustheorie zuzuzählen. Für die Erkenntnis der ontischen Struktur des Staates weist nämlich Richard Schmidt die Organismustheorie zurück.[517]) Er verwendet sie nur für die Frage der Entstehungsbedingungen des Staates, um eine Wertabstufung der verschiedenen historischen Staaten vornehmen zu können. Diese Methode glaubt er mit der Überlegung rechtfertigen zu können, daß die Staaten mit dem Leben die

---

[512]) Siehe a. a. O., S. 94. Erich Kaufmann (Organismus, S. 47 ff.) weist ausführlich auf den Zusammenhang zwischen der Lehre vom objektiven Geist und der modernen Organismustheorie hin.

[513]) Siehe Richard Schmidt, Allgemeine Staatslehre I, S. 156.

[514]) Vgl. S. 102 ff. und 114.

[515]) Badura, Methoden, S. 116.

[516]) Vgl. Badura, a. a. O., S. 117.

[517]) Siehe dazu Richard Schmidt, Allgemeine Staatslehre I, S. 156 ff. Richard Schmidt begreift den Staat als einen öffentlich tätigen Verband, in dem sich das Rechtsleben und die gemeinsamen Aufgaben der Kultur erfüllen (Allgemeine Staatslehre I, S. 8 ff.). Diesem Verband erkennt er keine sinnfällige äußere Verbindung, wie sie bei den natürlichen Organismen besteht, zu, sondern lediglich eine psychologische Einheit (a. a. O., S. 228).

„Anfangslosigkeit" gemein haben.[518]) Für das Recht sieht Richard Schmidt den Wert dieser organischen Betrachtungsweise darin, daß sie die Wissenschaft auf die natürlichen und kulturellen Bedingungen des Staatslebens hinweist.[519]) Die Erfassung des Staatslebens wird dadurch von Richard Schmidt als Hilfswissenschaft der Jurisprudenz anerkannt.[520]) Schärfer bringen freilich Otto von Gierke und Smend diese methodische Vorstellung zur Geltung. Beide machen die Daseinsform des Staates zur Grundlage der staatsrechtlichen Begriffsbildung, indem sie sich darauf berufen, daß das Staatsrecht die innere Daseinsordnung des staatlichen Organismus bzw. die Rechtsordnung des Integrationsprozesses, d. h. selbst integrierende Wirklichkeit ist.[521]) Sie schließen daraus auf eine spezifische Wesenheit des Staatsrechts, die es von allen anderen Rechtsgebieten unterscheidet. Otto von Gierke sieht die unverwechselbare Besonderheit des Staatsrechts darin, daß es im Gegensatz zum individualistischen Privatrecht öffentliches Recht eines Verbandsorganismus und im Unterschied zu den sonstigen öffentlichen Verbandsrechten das Recht des souveränen Gemeinwesens ist. Alle Begriffe und Institute des Staatsrechts verlangen infolgedessen nach einer Ausprägung, die dieser Eigenart Rechnung trägt.[522]) Smend dagegen erblickt den speziellen Charakter des Staatsrechts in dessen Orientierung am Integrationswert[523]) und vollzieht diese Grundthese, indem er die einzelnen staatsrechtlichen Institute mit dem Inhalt der Integration des Staates erfüllt.[524]) Die staatsrechtlichen Methoden Otto von Gierkes und Smends sind daher erkenntnistheoretisch in derselben Weise gewonnen. Im Ergebnis sind sie aber wesentlich voneinander verschieden. Der Unterschied besteht wie bei der Einheitsbetrachtung des Staates in der gegensätzlichen Auffassung über das Lebensmoment des objektiven Geistes. Dort ist es ein transpersonaler Organismus, hier der Integrationsprozeß. In den übrigen Punkten stimmen die beiden Theorien so weitgehend überein, daß man von einer Ablösung der Organismustheorie durch die Integrationslehre sprechen kann.

Die Staatstheorien Otto von Gierkes und Smends unterscheiden sich, sowohl was die Einheitsbetrachtung des Staates als auch was die staatsrechtliche Methode betrifft, letztlich in der verschiedenen ontologischen Auffassung über die Struktur der objektiven Grundform des Geistes. Dieser Gegensatz strahlt freilich auf ethisches Gebiet aus. Da dem Organismusbegriff die Dialektik von Individuum und Gemeinschaft fehlt, muß er dem Kollektiv auch eine ethische Vorrangstellung einräumen.[525])

---

[518]) A. a. O., S. 159 f.
[519]) Insbesondere a. a. O., S. 164 f.
[520]) So ausdrücklich a. a. O., S. 6 und 17.
[521]) Für Smend siehe hierzu Verfassung und Verfassungsrecht, S. 189 und 192.
[522]) Grundbegriffe, S. 113.
[523]) Siehe Verfassung und Verfassungsrecht, S. 195.
[524]) Vgl. die verfassungstheoretischen und positivrechtlichen Folgerungen in Verfassung und Verfassungsrecht, S. 187 ff. und S. 233 ff.
[525]) Hierzu Badura, Methoden, S. 116 f.

5. Der Staat als Organisationseinheit (Hermann Heller)[526])

Außer der Organismustheorie und der Integrationslehre gibt es weitere bedeutsame Versuche, den Staat als reale Einheit zu betrachten. Dazu zählt die Staatstheorie Hermann Hellers. Diese ist sogar eifrig bemüht, die Verschiedenheit ihrer Einheitsbetrachtung des Staates und ihrer rechtswissenschaftlichen Methode von den Lehren Smends zu betonen.[527]) Ein näherer Vergleich beider Staatstheorien offenbart jedoch, in welch geringem Maße es Heller gelang, im Ergebnis von der Integrationslehre abzuweichen.

Heller geht mit Smend einig in der Ablehnung des konstruktivistischen Staatsbegriffs und der naturalistischen Theorien etwa Georg Jellineks, Richard Schmidts, Launs und Nawiaskys, die den Staat nur durch eine subjektive Synthese zu einer Einheit zusammengefaßt sehen wollen. Wie Smend verharrt auch er nicht bei der Organismustheorie, sondern erkennt deutlich das Problem, den „Staat als Einheit in der Vielheit zu begreifen." Er wendet sich andererseits aber ebenso gegen die „spezifisch geisteswissenschaftliche Methode Smends". Nach Ansicht Hellers könnte die Integrationslehre „allenfalls eine Ideenlehre des Staates, niemals aber eine Staatslehre fundieren".[528]) Dieser Auffassung liegt folgender Staatsbegriff Hellers zugrunde:[529]) Das grundlegende Bildungsgesetz des Staates ist das Gesetz der Organisation. „Alle vitalen und triebmäßigen Bindungen, alle massenpsychologischen und nachahmenden Verbindungen, alle geographischen, völkischen, ökonomischen und auch rechtlichen Vereinigungen, alle Gemeinsamkeiten der Natur und Geschichte, alle sachlichen und funktionellen ‚Integrationsfaktoren' sind für das Entstehen und Bestehen der staatlichen Einheit gewiß von der allergrößten Bedeutung." Sie können jedoch sämtlich nur zu einer relativen Homogenität führen, die umgekehrt auch die Wirkung der staatlichen Einheit sein kann. „Niemals aber ergibt die relative natürliche oder kultürliche Einheitlichkeit der Gebietsbewohner an sich schon die Einheit des Staates. Diese ist letztlich immer nur als das Ergebnis bewußter menschlicher Tat, bewußter Einheitsbildung, als Organisation zu begreifen." Somit besteht die staatliche Einheit als organisierte menschliche Wirkungseinheit. Der Staat ist O r g a n i s a t i o n s e i n h e i t, die sich von anderen Organisationen durch ihre Gebietsbezogenheit und ihren souveränen Charakter unterscheidet. Als solche vereinigt der Staat drei miteinander verbundene Elemente: „1. ein auf das gegenseitige Verhalten eingestelltes, gesellschaftliches Handeln einer Mehrzahl von Menschen, deren Zusammenwirken 2. an einer regelgeforderten Ordnung sich regelmäßig orientiert, deren Setzung und Sicherung 3. besondere Organe wahrnehmen." Obgleich also die aktuelle Einheit des Staates durch die Organe begründet wird, bedarf die Organisation zu ihrer „Beständigkeit als wirkliche Akteinheit im Nacheinander aller Beteiligten" noch der Einheit ihrer regelgeforderten Ordnung. Diese ist „die ideelle Einheit eines normativen Sinnzusammenhanges".

---

[526]) Siehe Heller, Staatslehre.
In diesem Werk, das Heller nicht mehr selbst vollenden konnte, ist dessen Staatstheorie abschließend niedergelegt, so daß auf die vorhergehenden Schriften Hellers nicht eingegangen zu werden braucht. Smend fand bei Darstellung der Integrationslehre die staatstheoretischen Gedanken Hellers in dessen 1924 erschienener Schrift „Die Souveränität" vor.
[527]) Vgl. Staatslehre, etwa S. 49, 69 f. und 88 f.
[528]) A. a. O., S. 228 f.
[529]) Zum Folgenden a. a. O., S. 228 ff., insbesondere S. 230 f. und 233.

Der dargestellte Staatsbegriff ist nach Hellers eigener Ansicht von demjenigen der Integrationslehre grundlegend dadurch verschieden, daß er das Sinnprinzip der Integration für die Einheitsbildung des Staates nicht als genügend erachtet, da der Integrationsvorgang bereits dort aufhört, wo die Selbstgestaltung des staatlichen Willensverbandes erst beginnt.[530])
Entstehung, Bestand und Aktivität des staatlichen Willensverbandes sind nach Auffassung Hellers nicht möglich ohne das Handeln eines Organs. Infolgedessen spricht Heller an der anderen, bereits wiedergegebenen Stelle von dem Ungenügen einer bloß sachlichen und funktionellen Integration. Andererseits muß diese Äußerung dahin ausgelegt werden, daß Heller die Einheit des Staates unter der Voraussetzung gewährleistet sieht, daß zu den sachlichen und funktionellen Integrationstypen auch noch die persönliche Integration durch die staatlichen Organe hinzutritt. Schon daraus wird deutlich, daß die Theorie Hellers von der Organisationseinheit genau die Türen einrennt, die die Integrationslehre bereits geöffnet hat; denn Smend tut in seiner Lehre von der Einheit des Integrationssystems ausführlich dar, daß die drei Integrationstypen überhaupt nur begrifflich getrennt werden können, in der Realität aber stets verbunden vorkommen.[531]) Der von Heller als neu und grundlegend herausgestellte Satz, daß die Einheitsbildung des Staates der Organisation bedarf, besagt in der Sprache der Integrationslehre nicht mehr, als daß die Organisation unabdingbarer Integrationsfaktor des Staates ist. Das bestreitet Smend nicht, sondern trägt im Gegenteil der Bedeutung der Herrschaft als zweiter Form integrierender Funktion sogar in hervorragendem Maße Rechnung, indem er ihr in einer eigenen Darstellung Erwähnung tut.[532]) Endlich macht die Ontologie Nicolai Hartmanns deutlich, daß die Integrationstypen auf Grund ontischer Gesetzlichkeit realiter stets nur dialektisch verbunden vorkommen, d. h. der Integrationsprozeß immer in irgendeiner Form organisatorischer Betätigung erfolgt.[533]) Der Staatsbegriff Hellers unterscheidet sich also, auch wenn Heller selbst anderer Ansicht ist, jedenfalls nicht dadurch von dem der Integrationslehre, daß er den Staat als Organisationseinheit begreift.[534]) Die Betonung der Organisation bei der Einheitsbetrachtung des Staates erscheint freilich in einem anderen Lichte, wenn man hinzunimmt, daß Heller die sachliche Integration im Sinne Smends nicht kennt, obgleich er im Zusammenhang mit seinem eigenen Staatsbegriff davon spricht. Smend versteht unter den sachlichen Integrationsfaktoren lebende überindividuelle Geistgebilde. Heller dagegen begreift den für die staatliche Einheitsbildung geforderten normativen Sinnzusammenhang als objektivierte Ordnung. [535]) Während also das geistige Element

---

[530]) A. a. O., S. 88 f.
[531]) Siehe oben S. 12.
[532]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 157 ff. Vgl. auch die Kritik an der Integrationslehre durch Smend selbst, in Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, V. Band, 1956, S. 301. Es dürfte selbst begrifflich nicht richtig sein, wenn Heller die Organisation nur dem persönlichen, nicht auch dem funktionellen Integrationstyp zurechnet.
[533]) Siehe oben S. 91.
[534]) Ebenso dürfte sich Heller zu Unrecht mit der Begründung von der Integrationslehre distanzieren, daß diese zufolge ihres prozedalen Charakters nicht imstande sei, die statische Struktur der staatlichen Einheit zu erkennen (Staatslehre, S. 49); denn die Herrschaftsausübung durch die staatlichen Organe ist gewiß am wenigsten der Dynamik des Lebens entrückt.
[535]) Insbesondere a. a. O., S. 233. Heller bezeichnet auch den objektivierten (ideellen) Geist als objektiven Geist (vgl. a. a. O., S. 42).

des Staates bei Smend Realität hat, gehört es bei Heller der Idealität an. Darum wendet sich Heller entschieden gegen die Qualifizierung des Staates als eines „Teilgebiets der geistigen Wirklichkeit" durch Smend.[536]) Er hat damit zwar insofern recht, als über der geistigen Qualität des Staates seine gesellschaftliche Seite nicht übersehen werden darf. In diesem Sinne erfuhr die Integrationslehre bereits im Rahmen der ontologischen Erörterungen eine Korrektur.[537]) Heller geht aber viel weiter, indem er, von seinem Standpunkt aus folgerichtig, geistige und menschliche Wirksamkeit als Gegensätze ansieht. Er kommt deshalb, da er auch die (objektivierte) geistige Ordnung als notwendigen Bestandteil des Staates erachtet, zu einer zweifachen Einheit des Staates. Sie ist eine ideelle, soweit sie auf dem objektivierten normativen Sinnzusammenhang beruht; sie ist eine reale, soweit sie durch die Organisation besteht.[538]) Es ist von dieser Sicht aus zwangsläufig, daß Heller das reale Einigungselement des Staates ausschließlich in der nur vitalen Form der Organisation erblickt; denn objektivierter (ideeller) Geist ist niemals imstande, die r e a l e Einheit der staatlichen Gemeinschaft zu begründen. Mit der Lehre vom Staat als Organisationseinheit verbindet also Heller die Vorstellung von einer gesellschaftlichen Lebensform ohne (realen) Geist. Darin allein liegt die freilich grundlegende Verschiedenheit seines Staatsbegriffs von demjenigen Smends, der auf dem Boden der Theorie vom objektiven Geist die reale und einzige Einheit des Staates im Bereich lebenden überindividuellen Geistes sucht.

Die Trennung von Geist und Gesellschaft tritt notwendig auch in der Methodenlehre Hellers zutage. Eben dort hebt sie aber Heller im Ergebnis selbst wieder auf.[539])

Entsprechend der ontologischen Aufspaltung des Staates in eine reale Sozialform und ein ideelles Sinngebilde unterscheidet Heller auch zwei verschiedene Erkenntnishaltungen, Wissenschaftscharaktere und Methoden.[540]) Das staatliche Sozialgebilde soll Gegenstand soziologischer Wirklichkeitswissenschaft sein und diese soll das Aufgabengebiet der Staatslehre ausmachen. Der ideelle Sinngehalt des Staates soll Objekt einer eigenen Sinneswissenschaft sein, die vermöge des normativen Charakters des staatlichen Sinngefüges die dogmatische Rechtswissenschaft bildet. Diese kann wegen der Idealität ihres Gegenstandes nur „reine Rechtslehre" sein. Somit stellt Heller Staatslehre und dogmatische Jurisprudenz nach Gegenständen und Methoden klar gegenüber: Staatslehre ist soziologische Wissenschaft vom (realen) Staat; Rechtslehre ist begriffskonstruktive Wissenschaft von der ideellen Sinnordnung des Staates. Bis zu diesem Punkte sind die Lehren Hellers in sich folgerichtig und es bliebe nur der letzte Schritt eines klaren Bekenntnisses zum zweifachen Staatsbegriff und zum Methodendualismus zu tun. Zur Integrationslehre würde dadurch die Methodenlehre Hellers in dem-

---

[536]) A. a. O., S. 69 f.
[537]) S. 91 f.
[538]) A. a. O., S. 233.
[539]) Was im folgenden zur Methodenlehre Hellers gesagt wird, gilt entsprechend für seinen Staatsbegriff, da die Methode von Staatslehre und Staatsrecht aus dem Staatsbegriff folgt. Auch Heller bejaht diese Beziehung (vgl. a. a. O., etwa S. 37 f. und 42). Eigenartigerweise behandelt er aber in seiner Staatslehre deren Methode getrennt und vor der Bestimmung von Wesen und Aufbau des Staates.
[540]) Zum Folgenden, a. a. O., S. 42 ff.

selben Gegensatz stehen wie die Staatstheorie Georg Jellineks. Heller bricht aber die Mauer zwischen soziologischer und „juristischer" Methode, zwischen Staatslehre und Rechtswissenschaft wieder ein, indem er soziologische und juristische Interpretation nicht als unverbundene Gegensätze nebeneinander bestehen läßt. Einerseits erklärt er nämlich für die Staatslehre eine Sinndeutung für unverzichtbar, da nach seiner Ansicht der Staat zwar kein Sinngebilde ist, aber in Gestalt seiner ideellen Ordnung Sinn hat. Andererseits hält er auch die Verselbständigung der sinneswissenschaftlichen Erkenntnis von der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht für absolut, sieht vielmehr alle juristischen Sinngebilde als wirklichkeitsbedingte Formen an, die von ihrem Wirklichkeitsgrund und vom erkennenden Subjekt stets nur in einem relativen Maße losgelöst werden können, so daß ihre Erkenntnis niemals zur „reinen" Sinneswissenschaft werden kann. Eine solche erachtet er einmal schon deshalb für unzulänglich und ergänzungsbedürftig, „weil kein historisches Sinngebilde voll verständlich ist, ohne daß auch Bezug genommen wird auf seine Entstehungsgeschichte und auf die psychologisch-soziologische Grundsituation aus der es erwachsen ist." Bis hierher könnte man unter Vorbehalten der Methodenlehre Hellers noch einräumen, daß sie zu ihrem ontologischen Ausgangspunkt einer strikten Trennung des Rechts von der Lebenswirklichkeit steht; denn häufig schlägt sich die Entstehungsgeschichte eines Rechtssatzes in Objektivationen nieder und nimmt darum ebenfalls die Form ideeller Sinngehalte an. Heller bricht aber mit seiner spezifischen Auffassung von Staat und Recht endgültig dadurch, daß er die historischen Sinngebilde des Rechts nur in einem sehr relativen Umfange für geeignet hält, das geschichtliche Werden zu transzendieren. So stellt er ausdrücklich fest, daß es keinen Bedeutungsgehalt gibt, „der eine längere oder kürzere Zeit hindurch ohne einen mehr oder minder großen Bedeutungswandel gegolten hätte." Das ist aber nur möglich, wenn der Sinngehalt selbst Leben ist. Heller gibt also letzten Endes zu, daß das Recht nicht der ideellen Grundform des Geistes angehört, sondern objektiver Geist, d. h. lebendes überindividuelles Sinngebilde ist; denn es ist unhaltbar, bei der Erkenntnis des historischen Rechts auch auf die realen Seinsbereiche zurückzugreifen und andererseits das Recht als ideelles Element des Staates zu qualifizieren. Da es Hellers entschiedenes Anliegen war, im Gegensatz zur neukantisch beeinflußten Rechtstheorie die juristische Methode wieder in die Lebenswirklichkeit hineinzustellen, hätte er auch die Konsequenzen daraus ziehen müssen. Diese bestehen darin, den Staat als Teil der geistigen Realität und die Methode der Rechtswissenschaft soziologisch zu begreifen. Das war nur möglich auf dem Boden der Theorie vom objektiven Geist.
Die Staatstheorie Hellers weicht also nicht so sehr im Ergebnis als vielmehr in ihrer Grundlegung von der Integrationslehre ab. Wie die übrigen bisher erörterten Staatstheorien unterscheidet sie sich dadurch von der Integrationslehre, daß sie nicht auf der nachidealistischen Theorie vom objektiven Geist aufbaut.

6. Der Staat als sinnhaftes Verhalten (Franz W. Jerusalem)[541])

Die vergleichende Würdigung der Integrationslehre ist erst vollständig, wenn ihr Staatsbegriff auch noch in Beziehung gesetzt ist zu einer Staats-

[541]) Siehe Jerusalem, Staat.

theorie aus dem Bereiche der sogenannten „‚geisteswissenschaftlichen' Soziologie".[542])

Für einen solchen Vergleich ist die Staatstheorie Franz W. Jerusalems am geeignetsten, da sie auf den ersten Blick überhaupt keinen grundlegenden Unterschied zur Integrationslehre aufzuweisen scheint. Jerusalem führt die Realität des Staates ausdrücklich auf den ontischen Sachverhalt des von ihm sogenannten Kollektiv- oder Gemeingeistes zurück[543]) und stellt seine Staatslehre unter das Bekenntnis zur geisteswissenschaftlichen Methode.[544]) Er sieht wie Smend den Staat als reale Einheit an. Am Ende ist aber seine Einheitsbetrachtung des Staates doch wesentlich von derjenigen der Integrationslehre verschieden.

Zunächst leidet schon Jerusalems Theorie vom Gemeingeist an einer Widersprüchlichkeit.[545]) Jerusalem betrachtet einerseits Geist und Leben im Gemeingeist aufs innigste miteinander verbunden und definiert diesen als „den Geist, der in den Formen des gesellschaftlichen Lebens und insbesondere in denen des Staates äußerlich verwirklicht ist."[546]). Das dadurch aufgeworfene ontologische Problem sieht Jerusalem in den eingehenden Untersuchungen Nicolai Hartmanns behandelt. Insoweit befindet sich seine Vorstellung in vollem Einklang mit der Theorie vom objektiven Geist, wie sie auch der Integrationslehre zugrundeliegt. Andererseits glaubt Jerusalem, diese Theorie vom Gemeingeist aus dem Geistbegriff Heinrich Rickerts ableiten zu können. Das jedoch ist nicht möglich.

Rickerts Geistbegriff[547]) ist entstanden in dem Bemühen des südwestdeutschen Neukantianismus, eine Methode der Geschichtswissenschaft zu finden. Rickert geht davon aus, daß zwischen Natur- und Geschichtswissenschaft kein materialer Gegensatz besteht, vielmehr die Naturwissenschaft sich lediglich auf das Allgemeine, die Geschichtswissenschaft dagegen auf den Einzelfall richtet. Der Historiker beschäftigt sich nicht mit jedem Gegenstand, sondern trifft eine Auswahl nach dem Begriff der Kultur. Das will besagen, daß zu Objekten der Geschichtswissenschaft nur solche Gegenstände gemacht werden, die selbst Kulturwerte sind oder zu ihnen in Beziehung stehen. Die Methode der Geschichtswissenschaft ist danach eine wertbezogene, so daß sich die Gegenstände von Natur- und Geschichtswissenschaft ausschließlich auf Grund der persönlichen Einstellung des Subjekts unterscheiden. Physopsychisches und Geist sind lediglich durch ein subjektives Moment getrennt. Die Trennung verläuft auf der Linie zwischen Realität und Idealität. Der Geistbegriff Rickerts ist also ein ideeller. Daran ändert auch nichts, daß Rickert etwa vom „Geist einer Gemeinde" spricht, da er dabei stets nur ein

---

[542]) Dazu Badura, Methoden, S. 166 ff.

[543]) Vgl. Staat, S. 81.
Den Begriff „Kollektivgeist" gebraucht Jerusalem in seiner Schrift „Soziologie des Rechts" (1925). In „Der Staat" spricht er vom „Gemeingeist".

[544]) Staat, S. 1.

[545]) Zum Folgenden a. a. O., S. 2 ff.

[546]) A. a. O., S. 2. Ebenso S. 8: „Das System von Erlebnissen, die in einem bestimmten Kreise von Menschen im sinnhaften Verhalten in die Erscheinung treten, bezeichnen wir als Gemeingeist".

[547]) Dazu und zum Folgenden siehe Jerusalem, a. a. O., S. 4 ff. mit Nachweisen zur hier maßgeblichen Schrift Rickerts über „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", 5. Aufl. 1929.
Im übrigen siehe zu Rickert bei Ueberweg IV, S. 456 ff.

objektiviertes Sinngefüge im Auge hat. Geist und Leben gehen nach Ansicht Rickerts keine Verbindung ein. Diese Auffassung tritt deutlich dadurch zutage, daß Rickert sich ausdrücklich und entschieden gegen die angebliche Verwechslung von Geistigem und Psychischem durch Dilthey wendet[548]) und die Lebensphilosophie einmal wenig schmeichelhaft mit dem Satz bedenkt: „Die Modephilosophie des Lebens wird bisweilen zum Lebenssumpf, und darin gibt es dann nur noch Froschperspektiven."[549])

Es dürfte also eine Verkennung der Philosophie Rickerts darstellen, wenn Jerusalem seine Theorie vom (lebenden) Gemeingeist darauf stützen will. Jerusalem muß denn auch zugeben, daß der Geistbegriff Rickerts auf „flächenhaftem", sein eigener dagegen auf „perspektivischem" Sehen beruht. Damit ist aber das wahre Problem des objektiven Geistes übersehen. Die Folgen dieses Mißverständnisses zeigen sich beim Staatsbegriff Jerusalems. Jerusalem erblickt das Wesen des Staates darin, daß dieser „mit einem System sinnhaften Verhaltens identisch ist, das durch den Gemeingeist einer Gemeinschaft seine Einheit erhält."[550]) Unter sinnhaftem Verhalten versteht er die Aktualisierung von Gehalten des Gemein- bzw. des individuellen Geistes, die hinter dem äußeren Verhalten stehen.[551]) Gegenstand von Soziologie und Staatslehre ist deshalb nach Auffassung Jerusalems nur das sinnhafte äußere Verhalten, während der Geist lediglich kraft der Sinnhaftigkeit dieses Verhaltens mittelbar dazugehört. Die Aktualisierung von Geist allein hält Jerusalem soziologisch nicht für faßbar:[552]) „Das Lesen der Bibel, eines Goetheschen Gedichtes oder der Anblick des Rheines, in dem nunmehr die vaterländische Geschichte lebendig wird, sind also nicht sinnhaftes Verhalten in bezug auf das besondere Erlebnis, welches die Lektüre oder der Anblick des Rheines auslöst." Damit ist ein grundlegender Unterschied zwischen den Staatsbegriffen Jerusalems und Smends aufgezeigt, dem Jerusalem selbst mit folgenden treffenden Worten Ausdruck gibt: „Die sogenannten Integrationsvorgänge, in denen nach Smend der Staat konstituiert wird, würden nach der hier (von Jerusalem, Anm. d. Verf.) vertretenen Auffassung, die allein das äußere Verhalten zum Gegenstand der Soziologie wie der Staatslehre macht, überhaupt nicht zur Staatslehre gehören. Es handelt sich bei jenen um Aktualisierung von Gehalten eines Gemeingeistes, ohne daß diese Erlebnisse begriffsnotwendig in äußerem Verhalten in die Erscheinung treten müßten."[553]) Jerusalem läßt folglich außer acht, daß die Aktualisierung des Gemeingeistes im sinnhaften Verhalten, wenn er ein lebender sein soll, selbst wiederum objektive Sinngebilde nicht nur trägt, sondern mitgestaltet. Der Gemeingeist ist objektiver, d. h. lebender (überindividueller) Geist lediglich solange, als er sich in den Lebensäußerungen der ihn tragenden Individuen fortwährend selbst gestaltet. Er ist überhaupt nur vorhanden in sinnhaftem Verhalten.[554]) Wenn Jerusalem glaubt, Gemeingeist und sinnhaftes Verhalten trennen zu müssen, so verweist er den Gemeingeist in den Bereich des objektivierten Geistes, d .h. der Idealität. Das bedeutet, daß

[548]) Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 543.
[549]) Rickert, Die Philosophie des Lebens, 1920, S. 155.
[550]) Jerusalem, Staat, S. 80.
[551]) A. a. O., S. 49 und 51.
[552]) A. a. O., S. 51 f.
[553]) A. a. O., S. 52.
[554]) Vgl. oben S. 91.

der Staatsbegriff Jerusalems nicht auf dem Boden der nachidealistischen Theorie vom objektiven Geist verbleibt. Jerusalems Theorie vom Gemeingeist ist in Wahrheit eine Theorie des objektivierten Geistes.

7. Die Besonderheit des Staatsbegriffs der Integrationslehre

Die vorstehende Gegenüberstellung mit anderen Staatsbegriffen bestätigt, daß die Integrationslehre die nachidealistische Theorie vom objektiven Geist in konsequenter Weise für die Staatstheorie fruchtbar macht und sich dadurch vor den übrigen Staatstheorien auszeichnet. Bei Durchführung des Vergleichs hat es sich weiter als richtig erwiesen, das ontologische Fundament der Integrationslehre in der Geistphilosophie Diltheys und ihre ontologische Klärung in der Schichten- und Kategorienlehre Nicolai Hartmanns zu suchen; denn nur so kann die ontologische Grundlegung der Integrationslehre deutlich von den Geistbegriffen anderer philosophischer Lehren, wie etwa derjenigen Rickerts, abgehoben bzw. in einer der induktiven Soziologie gemäßen Weise aufrechterhalten werden. Auf der Grundlage dieser Ergebnisse ist es auch möglich, die rechtstheoretische Ergiebigkeit der Integrationslehre zu untersuchen.

Drittes Kapitel

Die rechtstheoretische Ergiebigkeit der Integrationslehre

A. Die Integrationsbetrachtung der verfassungsrechtlichen Institute

Die Integrationslehre hat mit anderen Staatstheorien des soziologischen Monismus, insbesondere mit der Staatstheorie Otto von Gierkes, gemein, daß sie die verfassungstheoretischen Begriffe vom Staatsbegriff her inhaltlich erfüllt.[555]) Das besagt, daß Smend die Institute der Verfassung als Faktoren der staatlichen Integration begreift. Diese verfassungstheoretische Begriffsbildung kann bis heute dieselbe Originalität beanspruchen wie die Integrationsbetrachtung des Staates selbst.

Da Smend keine vollständige Staatslehre geben will, führt er die Integrationsbetrachtung der verfassungsrechtlichen Institute lediglich fragmentarisch an einigen besonders augenfälligen Beispielen durch. So skizziert er eine Theorie der Staatsorgane,[556]) der Staatsfunktionen,[557]) der Sachgehalte moderner Verfassungen,[558]) der Staatsformen[559]) und des Bundesstaates.[560])

Für die Lehre von den Staatsorganen fordert Smend eine Grundlegung in der Erkenntnis, daß die Organe des Staates sowie die Vorgänge anläßlich ihrer Bildung und Tätigkeiten nur Träger und Formen der geistigen Wirklichkeit des Staates im Integrationsprozeß sind.[561]) Vor allem das jeweils

---

[555]) Vgl. dazu bereits oben S. 119.
[556]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 198 ff.
[557]) A. a. O., S. 205 ff.
[558]) A. a. O., S. 215 ff.
[559]) A. a. O., S. 218 ff.
[560]) A. a. O., S. 223 ff.
[561]) Siehe a. a. O., S. 205.

höchste Organ im Staate, etwa der Staatspräsident oder der Monarch, erhält in dieser Sicht eine hervorragende Bedeutung, ganz unabhängig von Umfang und Gewicht seiner staatsrechtlichen Kompetenzen; denn die Einheitswirkung der staatlichen Integrationsfaktoren ist vornehmlich in ihm als dem „Schlußstein des Integrationssystems" gewährleistet. [562])

Ausgehend von der Betrachtung des Staates als Integrationsprozeß ist es auch folgerichtig, daß Smend in der Theorie von den Staatsfunktionen das Gewaltenteilungsprinzip ersetzt durch die Lehre von den drei sogenannten Funktionensystemen.[563]) Diese besteht in der Aufteilung der staatlichen Tätigkeiten auf eine Integrations-, eine Rechts- und eine Verwaltungsfunktion. Das Funktionensystem der Integration erblickt Smend in dem Zusammenspiel von Legislative und Exekutive sowie in der Tätigkeit der Regierung, während er als Träger des Rechtslebens die Gesetzgebung sowie die Rechtspflege betrachtet und schließlich die technische Wohlfahrtsförderung durch den Staat in der Tätigkeit der Verwaltung verwirklicht sieht. Freilich verkennt Smend nicht, daß die Mehrzahl der staatlichen Akte nicht ausschließlich entweder dem Integrations-, Rechts- oder Verwaltungswert dient. Aber er bezeichnet es als rechtlich relevanten Formenmißbrauch, wenn ein staatlicher Akt oder eine staatliche Institution über gewisse Grenzen hinaus zu bestimmungsgemäß fremden Zwecken verwendet wird.[564])

Die Theorie Smends zum integrierenden Sachgehalt moderner Verfassungen ist eine Konsequenz aus der Lehre von der sachlichen Integration des Staates. Da die sachliche Integration des Staates mit dessen Einigung im Sinn identisch ist, muß sie zwangsläufig mit der Legitimierung des Staates zusammenfallen.[565]) Die Positivierung sogenannter Menschenrechte in den Verfassungen stellt sich daher nach Auffassung der Integrationslehre als legitimationsbegründender Akt mit erst sekundär rechtstechnischer Bedeutung dar.

Die Lehre von den Staatsformen bezeichnet Smend zwar als die „krönende und abschließende Frage der Staats- und insbesondere der Verfassungstheorie".[566]) Andererseits macht aber die Integrationslehre das Problem der Staatsform zu einem äußerst schwierigen, jeder starren Klassifizierung verschlossenen Gebiet; denn wenn „das Wesen eines Staates und seiner Verfassung in dem Leben besteht, in dem er dauernd Wirklichkeit und Individualität zugleich wird und sich als solche auswirkt, dann ist die Staatsform der besondere Typus dieses Lebens, die Staatsformenlehre eine Lehre von den Typen der Integrationssysteme".[567]) Die Staatsformenlehre sieht sich

---

[562]) Vgl. a. a. O., S. 202 f.

[563]) Dazu a. a. O., S. 213 f.

[564]) Dieser Grundgedanke Smends von einem funktionellen Begriff des Formenmißbrauchs verdient gerade in der Gegenwart Beachtung in Anbetracht der drängenden Problematik der sogenannten Maßnahme- und Einzelfallgesetze (zu den Maßnahme- und Einzelfallgesetzen siehe Ernst Forsthoff, Lehrbuch des Verwaltungsrechts, Erster Band (Allgemeiner Teil), 8. Aufl. 1961, S. 9 und Maunz, Grundgesetz, Art. 20 Rdnr. 93 ff., sowie Karl Zeidler, Maßnahmegesetz und „klassisches" Gesetz, 1961). Auch die Frage des Formenmißbrauchs durch die Verwaltung im Bereich des sogenannten Verwaltungsprivatrechts verdient unter dem von Smend aufgezeigten Gesichtspunkt noch eine Würdigung (zum Formenmißbrauch der Verwaltung siehe bei Hans J. Wolff, Verwaltungsrecht I, 5. Aufl. 1963, S. 92).

[565]) Siehe insbesondere Verfassung und Verfassungsrecht, S. 217.

[566]) A. a. O., S. 218.

[567]) A. a. O., S. 218.

damit vor die in Anbetracht der geschichtlichen Einzigartigkeit jedes staatlichen Integrationssystems nahezu unlösbare Aufgabe gestellt, die Integrationssysteme zu typisieren.
Schließlich stellt Smend auch die Theorie vom Bundesstaat auf die Grundlage der Integrationsbetrachtung, indem er das Verhältnis von Bund und Gliedstaaten dadurch gekennzeichnet sieht, daß die Einzelstaaten nicht nur Integrationsobjekte, sondern vor allem Integrationsmittel des Bundesstaates sind.[568])
Die dargestellten Grundgedanken reichen aus, um zu zeigen, daß die Integrationsbetrachtung des Staates der Verfassungstheorie wertvolle inhaltliche Anregungen zu geben vermag. Darüber hinaus führt die Integrationsbetrachtung des Staates dazu, einen strukturellen Zusammenhang zwischen Staats- und Rechtstheorie zu sehen. Das ist im folgenden zu erörtern.

B. Der Zusammenhang von Staats- und Rechtstheorie

Smend selbst sucht lediglich einen Zusammenhang von Staatstheorie und Staatsrechtslehre aufzuzeigen und sieht diesen in erster Linie in einer inhaltlichen Erfüllung des Verfassungsrechts aus der Integrationsbetrachtung des Staates. Diese Lehre hat sich jedoch aus logischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten als unhaltbar erwiesen.
In der Integrationsbetrachtung des Staates liegt jedoch ein struktureller Zusammenhang von Staats- und (gesamter) Rechtstheorie beschlossen. Ausgangspunkt für diese Feststellung ist die Erkenntnis Smends, daß das Recht Integrationsfaktor des Staates ist. Dieses ontische Vermögen kann das Recht nur haben, wenn es selbst real ist. Ideellen, d. h. objektivierten Sinngefügen wohnt als solchen keine Integrationskraft inne. Die Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist hat das nachgewiesen, indem sie als Konstitutionsmomente der Gemeinschaft einmal die Gestaltung objektiver Sinngefüge in den Lebensäußerungen des vitalen Kollektivs und zum zweiten die damit dialektisch verbundene Formung desselben durch jene objektiven Sinngefüge aufzeigte. Nicht nur die Hervorbringung objektiver Geistgebilde, sondern auch deren geistige Gestaltungswirkung sind danach ausschließlich als reale Vorgänge zu sehen. Verselbständigter objektivierter Geist[569]) hat an dieser geistigen Formgebung keinen Anteil. Dem Recht ist darum nur unter der Voraussetzung gemeinschaftsbildende Kraft zuzumessen, daß es ein reales Gebilde ist. Umgekehrt ist aus der Integrationswirkung des Rechts dessen Realität zu folgern. Das bedeutet, daß die Integrationsbetrachtung des Staates notwendig dazu führt, das Recht als ein Gebilde des objektiven Geistes zu begreifen. Diese Überlegungen besagen weiterhin, daß Rechts- und Staatsgemeinschaft in den allermeisten Fällen identisch sein werden; denn das Recht bedeutet für die überwiegende Zahl der einer Integration zugänglichen Staatsbürger einen stets wirksamen und intensiven Integrationsfaktor. Und zwei Gemeinschaften sind dann identisch, wenn sie wenigstens einen Integrationsfaktor gemeinsam haben. Darüber darf jedoch nicht übersehen wer-

---

[568]) Siehe insbesondere a. a. O., S. 224 ff.
[569]) Siehe zu diesem Begriff oben S. 109 f.

den, daß ein Auseinanderfallen von Rechts- und Staatsgemeinschaft grundsätzlich möglich ist, da die Integration des Staates nicht auf die Integrationswirkung der staatlichen Rechtsordnung allein angewiesen ist. Für die Rechtstheorie bleibt darum ausschließlich von Bedeutung, daß das Recht überhaupt als Integrationsfaktor anzusehen ist. Die daraus folgende Realitätsbetrachtung des Rechts genügt, um die Methode der Rechtslehre in entscheidender Weise festzulegen. Dazu bedarf es noch einiger Bemerkungen zur Gewinnung der rechtlichen Methode.

Die Frage der Gewinnung der rechtlichen Methode ist eine methodologische im allgemeinen. Die Problematik der Methodologie besteht in der Frage, wie die einzelnen Wissenschaften ihre Methode zu finden haben. Dieser Problemgehalt betrifft die Beziehung zwischen Methode und Gegenstand einer Wissenschaft. Auch hier steht die idealistische Erkenntnistheorie des Neukantianismus und in ihrem Gefolge die Staatstheorie Kelsens in scharfem Gegensatz zu anderen Methodenlehren, indem jene den Gegenstand durch die Methode geschaffen sehen. Nach der gegensätzlichen Ansicht sind die Methoden „durch die eigentümliche Natur ihres Objekts" bestimmt.[570])

Gegen eine strenge Abhängigkeit der Methode vom Gegenstand werden jedoch ebenfalls Bedenken vorgebracht.[571]) Es wird darauf hingewiesen, daß die Methode erst die vollständige Erkenntnis des Objekts ermöglichen soll und die verschiedenen Eigenschaften ein und desselben Gegenstandes häufig eine jeweils besondere Forschungsweise bedingen. So hat die Mehrheit der Methoden zur Erkenntnis eines einzigen Gegenstandes gerade in der Staatslehre eine bedeutsame Ausprägung gefunden. Schließlich wird betont, daß eine Wissenschaft für die Vielzahl ihrer Gegenstände nicht verschiedene Methoden entwickelt. Dieses letzte Argument dürfte freilich am wenigsten Gewicht haben, da ein Wissenschaftsgebiet seine Einheit gerade erst durch die strukturelle Identität ihrer Gegenstände und damit durch die Einheit ihrer Erkenntnismethode erfährt. Unabweisbar ist dagegen, daß die Methode nicht die volle Kenntnis des Objekts voraussetzt; denn dann würde jede Wissenschaft sich bereits vor Gewinnung ihrer Methode erledigen bzw. die wissenschaftliche Erkenntnis niemals zu einer Methode gelangen. Ebenso richtig ist die Beobachtung, daß ein und derselbe Gegenstand von verschiedenen wissenschaftlichen Zweckrichtungen aus untersucht werden kann. So steht auch die Integrationslehre einer weiteren Betrachtung des Staates unter dem Blickpunkt einer wertenden Staatsideenlehre nicht entgegen. Diese Überlegungen zeigen, daß das wissenschaftliche Erkenntnisverfahren nur in beschränktem Umfange aus dem Gegenstand der Wissenschaft gewonnen werden kann. In erster Linie hängt die Methode vom Zweck der jeweiligen Wissenschaft ab. Da die so festgelegte Methode sich aber an der Brauchbarkeit ihrer Ergebnisse rechtfertigen muß, ist sie auf die Grundlegung in den bereits bekannten Ergebnissen angewiesen. Darum steht am Beginn methodischer Wissenschaft eine Anschauung vom Erkenntnisgegenstand; doch ist diese Kenntnis immer nur bis zur Hypothese gediehen.

Für die Rechtslehre bedeutet das, daß sie zur Gewinnung ihrer Methode

---

[570]) Siehe bei Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 74. Weitere Nachweise bei Badura, Methoden, S. 58 Anm. 22. Vgl. auch Martin Heidegger, Sein und Zeit, 1960, S. 7 f., sowie Nicolai Hartmann, Aufbau, S. 576 ff.

[571]) Siehe zum Folgenden bei Badura, Methoden, S. 58.

einer Anschauung von der ontischen Struktur des Rechts bedarf. Besteht das Recht in der Grundform lebloser Objektivationen, so ist es ausschließlich mit den Mitteln ideeller Begriffskonstruktionen zu erfassen. Dagegen ist von der Realitätsbetrachtung des Rechtes aus die rechtliche Methode aus der objektiven Grundform des Geistes zu bestimmen. Damit sind die Voraussetzungen geschaffen, um die Konsequenzen der Integrationsbetrachtung des Staates für die Methode der Rechtslehre aufzuzeigen.

Wird der Staat als Integrationsprozeß, d. h. als ein objektives Geistgebilde begriffen, so ist nach dem oben Gesagten auch das Recht als ein Teilbereich des objektiven Geistes zu sehen, was wiederum für die rechtliche Methode bedeutet, daß sie zu einem Erkenntnisverfahren entwickelt werden muß, mit dessen Hilfe sich objektive Sinngefüge erschließen. Nach dieser Auffassung scheidet jedenfalls eine begriffskonstruktive Methode für die Rechtslehre aus. Vielmehr ergibt sich die Folge, als Erkenntnisquelle für die Erfassung des Rechts „die ideengeschichtlichen Zusammenhänge unserer Rechtskultur"[572]) ansehen zu müssen. Es ist der Rechtswissenschaft noch aufgegeben, die Möglichkeiten einer solchen Erkenntnis systematisch zu erfassen. Am Beispiel der Grundrechte hat Zippelius bereits den Versuch unternommen, die Wege und Grenzen objektiver Erkenntnis des Gemeingeistes aufzuzeigen.[573]) Darauf ist in diesem Zusammenhang nur zu verweisen. Dagegen bedarf es noch einer terminologischen Klarstellung.

Die Rechtstheorie kennzeichnet die beschriebene Methode herkömmlich als „geisteswissenschaftlich".[574]) Doch ist diese Benennung zu mehrdeutig, da der Begriff des Geistes alle drei Grundformen des Geistigen umgreift. So nennt denn auch Kelsen seine konstruktivistische Methode geisteswissenschaftlich.[575]) Von Smend selbst und zuweilen in der Rechtstheorie wird darum treffender von einer soziologischen Methode der Rechtstheorie vom objektiven Geist gesprochen.[576]) Doch auch diese Bezeichnung kann nicht befriedigen. Sie mag für die Staatstheorie angehen, der es um die Erfassung der Totalität des Staates, d. h. auch einer Vitalschicht zu tun ist. Das Recht ruht zwar als objektives Geistgebilde auch auf dem vitalen Kollektiv der Rechtsgemeinschaft auf; doch geht es der Rechtslehre in erster Linie um die Erfassung des geistigen Gehaltes der Rechtsgemeinschaft. Darum sollte besser von einer geistesgeschichtlichen Methode gesprochen werden. Dadurch kommt am treffendsten zum Ausdruck, daß das Recht der Grundform des (geschichtlichen) objektiven Geistes zugerechnet wird.

Als Ergebnis kann somit festgehalten werden, daß zwischen Staats- und Rechtstheorie insoweit ein Zusammenhang besteht, als die Betrachtung des Staates als eines objektiven Geistgebildes eine geistesgeschichtliche Methode der Rechtslehre zur Konsequenz hat. Welche Folgen sich daraus für die Rechtstheorie im einzelnen ergeben, ist im folgenden noch anzudeuten.

---

[572]) Günther Holstein, Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswissenschaft, AöR 11. S. 1 ff. — 31.

[573]) Wertungsprobleme.

[574]) Vgl. Smend selbst (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 126) sowie Holstein (AöR 11, S. 31) und Badura (Methoden, S. 184 ff.).

[575]) Integration, S. 9.

[576]) Vgl. Smend, Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch die Verhältniswahl, in: Staatsrechtliche Abhandlungen, 1955, S. 60 ff. — 67, sowie Badura, a. a. O., S. 151 ff.

C. Das Recht als Teilgebiet des objektiven Geistes

Den folgenden Erörterungen über eine Grundlegung der Rechtslehre in der Theorie vom objektiven Geist ist eine Vorbemerkung vorauszuschicken. Dem Vorhaben sind im Rahmen dieser Arbeit von vorneherein enge Grenzen gesetzt. Es ist lediglich die Aufgabe gestellt, die rechtstheoretische Ergiebigkeit der Integrationslehre in ihrer grundsätzlichen Richtung zu untersuchen. Darum kann es hier weder auf eine Auseinandersetzung mit anderen Rechtstheorien ankommen noch auf eine vollständige Zusammenstellung all derjenigen Rechtstheorien, die ohne methodische Verbindung mit einem Staatsbegriff die Rechtslehre in der Theorie vom objektiven Geist grundlegen, noch auf die Darstellung einer Rechtslehre im einzelnen. All das hat Gegenstand anderer spezieller Darstellungen zu sein.

I. Das Recht als Konkretisierungsvorgang

1. Die Theorie vom objektiven Geist als Idee der Konkretisierung

Die Theorie vom objektiven Geist hat in die Rechtslehre in Form der Idee der Konkretisierung Eingang gefunden.[577]) Eine kurze Betrachtung zweier kennzeichnender Rechtstheorien vermag das zu zeigen.

Eine zentrale Stellung nimmt die Idee der Konkretisierung in der Rechtstheorie Walther Schönfelds ein. [578]) Diese setzt sich die Widerlegung des Rechtspositivismus zum Ziele und versucht für dieses Vorhaben die Geistmetaphysik des deutschen Idealismus fruchtbar zu machen.[579])

Schönfeld knüpft unmittelbar an die Lehren Schellings und Hegels von einem identischen Geist an, der, wo und wie er auftritt, im Grunde derselbe ist. Die Einheit des in der Zeitlichkeit subjektiven und in der Zeitlosigkeit objektiven Geistes ist der zeitlos-zeitliche „absolute Geist, der Geist der Wirklichkeit und Wahrheit, der Herr der Welt, der sie geschaffen hat und schafft und schaffen wird."[580]) Schönfeld legt daher seiner Rechtstheorie die ontologische Auffassung zugrunde, daß „die Idee nur dadurch wirklich eine Idee ist, daß sie sich verwirklicht". „Nur in der Wirklichkeit, die sie ermöglicht, ist die Idee Idee; nur in der Idee, die sie verwirklicht, ist die Wirklichkeit auch Wirklichkeit. Idee und Wirklichkeit sind eine Synthese, ein unaufhebbarer Bezug der Einheit. So ist auch die Idee des Rechts nur als das Recht, nur als dieses Recht Idee, und das Recht, nämlich dieses Recht, nur als Idee das Recht, indem sie sich wechselweise durcheinander bestimmen und definieren. Das Recht, immer im Sinne von diesem Recht, ist die Idee, ist der Gedanke des Rechten in seiner Verwirklichung".[581]) Das Recht ist nach dieser Auffassung „Transsubstantiation im Dauerzustand".[582]) Alles „Recht", das nicht verwirklicht wird, ist Nichtrecht. „Nur in der Auslegung oder Interpretation konkretisiert es sich zum Recht in seiner Wirklichkeit".[583]) Nach

---

[577]) Zur Idee der Konkretisierung im Recht siehe Engisch, Konkretisierung.
[578]) Siehe die Literaturnachweise bei Larenz, Methodenlehre, S. 110 f.
[579]) Siehe Schönfeld, Positives Recht, S. 1 ff.
[580]) A. a. O., S. 48.
[581]) A. a. O., S. 16 f.
[582]) A. a. O., S. 17.
[583]) A. a. O., S. 43. Deshalb lehnt Schönfeld sowohl das Naturrecht als auch das überpositive Recht, beide im Sinne strengster Zeitlosigkeit verstanden, ab (vgl. a. a. O., S. 30). Smend spricht ebenfalls ausdrücklich davon, daß Werte „nur dann positiv werden, wenn und indem sie konkretisiert werden" (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 216).

der Auffassung Schönfelds ist also das Recht identisch mit der Seinswerdung der Rechtsidee als objektives Geistgebilde.

Dieselbe dialektische Rechtsauffassung vertritt Karl Larenz.[584]) Er greift zudem auch auf die nichtidealistische Geistontologie Nicolai Hartmanns zurück.[585]) Larenz betrachtet das geschriebene Gesetz als objektivierten Geist, das Recht dagegen als in der Lebenswirklichkeit sich fortbildenden objektiven Geist. Die ständige Angleichung zwischen dem geschriebenen Gesetz und dem Recht ist Aufgabe der Rechtsanwendung. Was diese tut, ist nach Ansicht von Larenz nichts anderes, „als daß sie das Gesetz — den ‚objektivierten Geist' — ständig mit dem allgemeinen Rechtsbewußtsein neu vermittelt, das seinerseits den objektiven Geist in seiner geschichtlichen Bewegung zum Inhalt hat". „Einerseits entnimmt die Rechtsprechung dem Gesetz die für sie maßgeblichen Urteilsgesichtspunkte und die allgemeinen Wertmaßstäbe, andererseits aber versteht und ‚konkretisiert' sie diese ständig gemäß dem allgemeinen Rechtsbewußtsein ihrer Zeit, das seinerseits in dem individuellen Rechtsbewußtsein des einzelnen Richters in die Erscheinung tritt". Das Bedeutsame an dieser Rechtsauffassung ist, daß sie das normative Element des Rechts durchaus nicht aus dem Auge verliert.[586]) Die Dialektik des objektiven Geistes macht es einsehbar, daß das Recht in einem Akt sowohl seine normative Kraft entfaltet als auch seine lebendige Fortbildung erfährt. Die Konkretisierung ist zugleich Normvollzug und Rechtsfortbildung in geschichtlicher Situationsbezogenheit. Sie stellt sich also nach dieser Auffassung dar als individualisierende Anwendung und Fortbildung der vom Recht bereits getroffenen Entscheidungen. Larenz stellt damit den Begriff der Konkretisierung des Rechts in die Nähe eines bestimmten Stiles der Rechtsanwendung, der in jüngster Zeit durch Theodor Viehweg,[587]) ausgehend vom antiken Denken der Topik, im Privatrecht entwickelt worden ist.

Dieser fragmentarische Überblick über die Idee der Konkretisierung in der Rechtstheorie hat folgendes Ergebnis:

Unter der Konkretisierung des Rechts wird der dialektische Vorgang von Normvollzug und Fortbildung des Rechts verstanden. In diesem Sinne erweist sich die Konkretisierung des Rechts ontologisch als Wirkungsweise des objektiven Geistes im Bereiche des Rechts und soziologisch als Integration der Rechtsgemeinschaft. Der Normvollzug stellt sich strukturell als geistige Formung der Rechtsgemeinschaft dar, während die Fortbildung des Rechts ontologisch als Hervorbringung objektiver Sinngefüge in den Rechtshandlungen des vitalen Kollektivs zu sehen ist. Dabei fallen Rechtsvollzug und Rechtsfortbildung in einem (Konkretisierungs-) Vorgang zusammen, so wie die Gestaltung des objektiven Geistes aus den Lebensäußerungen des vitalen Kollektivs und die geistige Formung dieses Kollektivs eine dialektische Einheit bilden.

---

[584]) Methodenlehre.
[585]) Vgl. a. a. O., S. 193 f. Dort auch zum Folgenden.
[586]) Hierzu etwa a. a. O., S. 112.
[587]) Topik.

2. Die Konkretisierung des Rechts und ihre Problematik

In rechtstechnischer Sicht zerfällt die Konkretisierung des Rechts in die beiden Vorgänge der Spezialisierung und der Individualisierung. Diese beiden Begriffe finden bei Engisch Verwendung. Er definiert die Konkretisierung an einer Stelle als das „Bestimmtmachen durch Spezialisierung oder vielleicht auch durch Individualisierung."[588]) An anderer Stelle unterscheidet er spezialisierende und nichtspezialisierende Konkretisierung voneinander. Während er unter spezialisierender Konkretisierung „die Besonderung eines allgemeinen Gedankens in eine Reihe ihm untergeordneter spezifischer Grundsätze" versteht, sieht er es als einen Fall einer nichtspezialisierenden Konkretisierung an, unbestimmte normative Begriffe dadurch genauer zu bestimmen, „daß man ihnen faßlichere deskriptive Begriffe und Merkmale zuordnet".[589]) Eine andere Bedeutung hat der Begriff der Individualisierung in der topischen Rechtstheorie. Dort bezeichnet er den Stil, der die Rechtsanwendung als topische Problemerörterung auf der Grundlage situationsbezogener Rechtsentscheidungen durchführt. Eine einheitliche Auffassung vom Begriff der Individualisierung im Gegensatz zur Spezialisierung besteht also nicht. Von der Theorie vom objektiven Geist her ist daher eine eigene Klärung zu versuchen.

Zunächst scheint eine qualitative Trennung von Spezialisierung und Individualisierung im Widerspruch zu stehen mit der Betrachtung des Rechts als eines Gebildes des objektiven Geistes. Nach dieser Anschauung ist alles Recht als reales, d. h. lebendiges, auch individuell. Alles Reale steht nach Ansicht Nicolai Hartmanns im sogenannten Realzusammenhang. Unter diesem versteht er „das Gefüge von Relationen und Abhängigkeiten, das die ganze reale Welt einheitlich durchzieht".[590]) Die reale Welt ist nur in der Einzahl da. „Und darum sind auch alle besonderen ‚Stellen' im Realzusammenhang nur einmal da."[591]) Durch den Realzusammenhang haben deshalb alle Gegenstände zum ersten ihre numerische Einzigkeit. Während in der materiellen und in der organischen Seinsschicht diese Einzigkeit bereits in Raum und Zeit entsteht, leistet der Realzusammenhang dasselbe für alles Reale. Noch mehr: Im Realzusammenhang hat jeder Gegenstand auch seine qualitative Individualität. Nicolai Hartmann macht auf diese Weise die Individualität jedes Gegenstandes sowohl numerisch als auch qualitativ greifbar. Ein Prinzip der Individuation, wie es etwa nach Engisch die Synthese von Vereinzelung und Besonderung darstellt, ist nach der dargelegten Auffassung Nicolai Hartmanns begrifflich überhaupt nicht möglich; denn da der Realzusammenhang selbst einzig ist, ist er nicht erst Individuationsprinzip, sondern selbst Individualität. Damit ist die entscheidende Konsequenz der Auffassung Nicolai Hartmanns bereits offenkundig. Sie lautet: Alles Reale ist individuell. Für die Realitätsbetrachtung des Rechts ist daher alles Recht individuell, d. h. situationsbezogen.[592]) So verbindet auch Carl August Emge die Idee der Konkretisierung im Recht mit dem

---

[588]) Konkretisierung, S. 78.
[589]) A. a. O.
[590]) Aufbau, S. 373.
[591]) A. a. O.
[592]) Zu Realität und Individualität des objektiven Geistes siehe Problem, S. 79 ff., zur Individualität des objektiven Geistes besonders S. 82 f.

Situationsbegriff.[593]) Die Frage nach dem rechtlich Gesollten[594]) ist nach Auffassung Emges „ja stets bloß eine Frage nach der Richtigkeit eines Moments der Wirklichkeit", so daß „keine These über wirklich zu Bewirkendes, über echt Gesolltes oder echt Gedurftes haltbar ist, die ihre Gründe nicht in einem auf die Konstitution der ‚Situation' hinzielenden Verfahren besitzt".[595]) Wenn aber alle Rechtsnormen individuell sind, dann scheint auch die Spezialisierung von Rechtsnormen ein individualisierender Vorgang zu sein, da sie von individuellen Normen her zu individuellen Normen hin führt. Die Allgemeinheit von Rechtsnormen scheint überhaupt nicht mehr denkbar.
Damit tut sich ein entscheidendes Problem auf. Die Lehre von der Konkretisierung des Rechts hat sich mit der Frage auseinanderzusetzen, wie sich die Individualität der Rechtsnormen mit ihrem nicht auf das Einzelne und besondere bezogenen Inhalt verträgt. Wie ist vom Standpunkt einer Realitätsbetrachtung des Rechts aus allgemeines Recht möglich? Eben dieses Problem der Allgemeinheit in der Realität macht Nicolai Hartmann zum Gegenstand seiner Kategorienlehre.

3. Die Idee der Konkretisierung und die Kategorienlehre Nicolai Hartmanns[596])

Die Lösung des aufgezeigten Problems gibt Nicolai Hartmann mit folgender Überlegung: Das (reale) Allgemeine besteht nicht neben dem Individuellen, sondern a n ihm. Das Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem ist einfach dieses: „alle Einzelzüge eines Individuellen sind allgemein, denn sie sind faktisch, jeder für sich genommen, ihm mit unzähligem anderen gemeinsam; aber das Ganze ihres Ineinandergefügtseins an ihm ist einzig."[597]) Die Realität des Allgemeinen besteht in nichts anderem als in dem Enthaltensein im Individuellen. Das reale Allgemeine „hat kein anderes Sein als das des Identischen in der Verschiedenheit des Einmaligen. Identität und Verschiedenheit eben liegen nicht in Widerstreit, sondern ergänzen sich mannigfach abgestuft, indem sie sich gegenseitig in allem Seienden durchdringen. Das Allgemeine aber ist nichts anderes als die Identität einzelner Bestimmtheiten in der Verschiedenheit der anderen Bestimmtheiten."[598]) In der Identität ist es überindividuell, in der Realität individuell. Das reale Allgemeine ist aber kein selbständiges; es besteht nur in den Hilfsbegriffen der Wissenschaft. Mit diesen Feststellungen ist die Grundlage geschaffen, um von der nachidealistischen Theorie vom objektiven Geist aus die Allgemeinheit des Rechts zu erklären sowie die Begriffe der Spezialisierung und der Individualisierung zu bestimmen.
Die Realitätsbetrachtung des Rechts schließt dessen Allgemeinheit nicht aus. D a s A l l g e m e i n e b e s t e h t a n d e r i n d i v i d u e l l e n N o r m als Identisches in der Verschiedenheit des Einmaligen. D i e S p e z i a l i s i e r u n g d e s R e c h t s b e w e g t s i c h a u s s c h l i e ß l i c h i m B e r e i c h d e s A l l g e m e i n e n. So wie das Allgemeine am Individuellen

---

[593]) Emge, Rechtsphilosophie, S. 192 ff.
[594]) Zur Bedeutung, mit der hier der Begriff des Sollens verwendet wird vgl. bereits oben Anmerkung 207.
[595]) Rechtsphilosophie, S. 197.
[596]) Aufbau, S. 368 ff., und Problem, S. 82 ff.
[597]) Aufbau, S. 376.
[598]) A. a. O., S. 376 f.

besteht, erfolgt die Spezialisierung der allgemeinen Norm lediglich am individuellen Recht. Sie ist die Verwirklichung des Rechts in der Normsetzung, zu der begrifflich auch die Aufstellung von Rechtsgrundsätzen, etwa durch die Gerichte, gehört. Die Individualisierung geht von den Rechtsnormen in deren geschlossener Individualität aus. Sie beginnt stets erst dort, wo die Spezialisierung des Rechts endet. Die Individualisierung des Rechts ist dessen Verwirklichung durch Anwendung der individuellen Norm auf einen individuellen Fall. Der qualitative Unterschied zwischen Spezialisierung und Individualisierung fällt also mit dem ontologischen Unterschied zwischen dem realen Allgemeinen und dem Individuellen zusammen.
Für die Methode der Rechtsanwendung ergibt sich aus diesen Feststellungen eine bedeutsame Folgerung.

4. Die Rechtsanwendung als Individualisierung

Nach dem Gesagten fallen Anwendung der Rechtsnormen und Individualisierung des Rechts zusammen. Rechtsanwendung ist Individualisierung. Das bedeutet, daß die Rechtsanwendung stets individualisierende Problemerörterung ist. Da die Rechtsnormen das rechtlich Gesollte nur in individueller, weil im Realzusammenhang stehender Weise festlegen, enthalten sie lediglich situationsbezogene Verhaltensentwürfe, die die ihrerseits individuellen Fälle, für die sie gelten wollen, nur annäherungsweise betreffen. Damit dürfte die wohl wichtigste methodische Folgerung aus der Betrachtung des Rechts als eines objektiven Geistgebildes aufgezeigt sein. Die an der Theorie vom objektiven Geist orientierte, geistesgeschichtliche Methode des Rechts kann die Rechtsanwendung immer nur als individualisierende Problemerörterung betrachten.
Auf Grund dieser Folgerungen ergeben sich Bedenken dagegen, überhaupt noch von einer Methode individualisierender Rechtsanwendung zu sprechen; denn die Rechtstheorie vom objektiven Geist kommt in der eben vorgenommenen Auslegung zu demselben Ergebnis wie die topische Jurisprudenz von antikem Gedankengut her.[599]) Und die Topik zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie für die Rechtsanwendung kein methodisches Systemdenken, sondern einen Stil des Problemsdenkens fordert.[600]) Darunter versteht sie des näheren einen Denkprozeß, der sein Ergebnis mit Hilfe sogenannter Topoi, d. h. mit Hilfe vorgegebener, mehr oder weniger zufälliger Gesichtspunkte gewinnt, die die Funktion von Orientierungsmöglichkeiten und Leitfäden des Gedankens erfüllen. Sie haben für die Problemerörterung dort ganz besondere Bedeutung, „wo es sich um bestimmte Problemkreise handelt, in deren Natur es liegt, nie ganz ihren Problemcharakter zu verlieren". Im Wechsel der Situationen und Einzelfälle müssen dann immer wieder neue Hinweise für die Problemlösungsversuche gefunden werden.[601]) In dieser Lehre von der topischen Problemerörterung findet die Rechtstheorie

[599]) Zur Topik bei Aristoteles und Cicero siehe Viehweg, Topik, S. 6 ff.
[600]) Siehe Viehweg, a. a. O., S. 15 ff. Zum Systemdenken siehe Badura, Methoden, S. 54 ff., sowie bereits oben S. 129.
[601]) Viehweg, a. a. O., insbesondere S. 20 f.

vom objektiven Geist bereits ein geeignetes Prinzip der Rechtsanwendung vor. Es verdient in diesem Zusammenhang Beachtung, daß der in der zivilistischen Rechtswissenschaft entwickelte Stil topischer Problemerörterung für die Anwendung des öffentlichen Rechts und in seinem Bereich insbesondere für die Anwendung der materiellen Verfassungsnormen schon Aufmerksamkeit gefunden hat. So hat Zippelius den fortwährenden Problemcharakter der Grundrechtsanwendung deutlich herausgearbeitet und für die Wertentscheidungen im Zusammenhang etwa mit dem Recht auf Meinungsäußerung oder mit dem Eigentums- und Enteignungsbegriff oder mit dem Gleichheitssatz ausdrücklich auf die Prinzipien der Interessenabwägung bzw. der verteilenden Gerechtigkeit als Topoi hingewiesen.[602]) Diese Übernahme der Topik in das öffentliche Recht konnte nicht ausbleiben, da gerade im öffentlichen Recht und vornehmlich im materiellen Teil des Verfassungsrechts der Individualisierung eine hervorragende Bedeutung zukommt. Darin liegt eine Besonderheit des Verfassungsrechts gegenüber den anderen Rechtsgebieten. Sie verdient noch eine kurze Erörterung.

5. Die Besonderheit des Staatsrechts

Der Anteil der Individualisierung an der Konkretisierung des Rechts ist in den einzelnen Rechtsgebieten unterschiedlich. Die tragenden Grundsätze der Prozeßordnungen etwa sind regelmäßig in sehr großem Umfang spezialisiert. So hat das Prinzip des Amtsbetriebs im geltenden Verwaltungsprozeßrecht für die Terminsbestimmungen, Ladungen und Zustellungen eine weitgehende Spezialisierung durch die Vorschriften der §§ 56 Abs. 2, 102, 116 und 173 der Verwaltungsgerichtsordnung in Verbindung mit § 216 Abs. 2 der Zivilprozeßordnung erfahren. Die Konkretisierung des Prozeßrechts geschieht auf diese Weise zum ganz überwiegenden Teil durch Spezialisierung. Ein größerer Anteil an der Rechtsverwirklichung kommt der Individualisierung schon bei Anwendung der Generalklauseln des Bürgerlichen Rechts zu. Es ist längst anerkannt, daß die Begriffe der „guten Sitten" etwa in den §§ 138 und 826 des Bürgerlichen Gesetzbuchs nur situationsbezogene Normativität haben.[603]) Selbst das auf Rechtssicherheit angelegte Strafrecht kommt nicht ohne den Situationsbegriff der „guten Sitten" aus (vgl. den durch das Gesetz zur Abänderung strafrechtlicher Vorschriften vom 26. 5. 1933 in das Strafgesetzbuch vom 15. 5. 1871 eingefügten § 226 a). Aber auch deskriptiv erscheinende Merkmale der Straftatbestände stellen sich bei näherem Zusehen als situationsbezogen dar, wofür der Begriff der „Wegnahme" im Diebstahlstatbestand (§ 242 Strafgesetzbuch) Zeugnis ablegt.[604]) Bäumlin weist schließlich darauf hin, daß die individualisierende Problemerörterung der Topik auch in das Steuerrecht in Gehalt der sogenannten wirtschaftlichen Betrachtungsweise einbricht.[605]) Am wenigsten ist die Spezialisierung im Verfassungsrecht fortgeschritten. Der Individualisierung stehen dort in der Regel nur Verhaltensentwürfe mit geringer Wirklichkeitsnähe zur Verfü-

[602]) Zippelius, Wertungsprobleme, etwa S. 56 f., 60 f., 82 f.
[603]) Vgl. hierzu Carl Hans Nipperdey, in: Enneccerus-Nipperdey, Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Rechts, 15. Aufl. 1960, S. 1164 ff., sowie Heinrich Lehmann, in: Enneccerus-Lehmann, Recht der Schuldverhältnisse, 15. Aufl. 1958, S. 956.
[604]) Vgl. dazu Horst Schröder, in: Schönke-Schröder, Strafgesetzbuch, 11. Aufl. 1963, § 242 Rdnr. 31.
[605]) Staat, S. 33.

gung. Einige bekannte verfassungsrechtliche Fälle aus Rechtsprechung und Schrifttum mögen das belegen.

Ein geläufiges Beispiel aus der Rechtsprechung ist die Lösung von Kollisionen zwischen einem Grundrecht und einem geschützten Recht eines Dritten. Schon das Bestehen einer solchen Kollision zeigt, daß der Grundrechtsteil des Grundgesetzes lediglich skizzenhafte Verhaltensentwürfe setzt, die zusammen mit kollidierenden anderen subjektiven Rechten erst noch durch eine umfangreiche und gründliche situationsbezogene Problemerörterung zu dem im Einzelfall Gesollten individualisiert werden müssen. Das Bundesverfassungsgericht stand so in dem bekannten Lüth-Urteil[606]) vor der Aufgabe, auf Grund der beiden kollidierenden Verhaltensentwürfe, einerseits des Rechts auf freie Meinungsäußerung aus Art. 5 Absatz 1 des Grundgesetzes sowie andererseits des Rechts aus § 826 des Bürgerlichen Gesetzbuches, die richtige Entscheidung zu finden. Es folgerte darum, daß nur auf Grund aller Umstände des Falles ermittelt werden könne, ob das Recht zur Meinungsäußerung gegenüber den schutzwürdigen Interessen eines anderen, die durch die Betätigung der Meinungsfreiheit verletzt würden, zurücktreten muß.[607]) Die dann vom Bundesverfassungsgericht auf Grund individueller Abwägung[608]) getroffene Entscheidung ist ihrerseits für weitere ähnliche Fälle wieder nur ein annähernder Verhaltensentwurf.

In gleicher Weise verhält es sich mit den Strukturprinzipien der Verfassung. Das Grundgesetz stellt in Art. 20 unter anderem die Prinzipien der Demokratie, der Rechts- und Sozialstaatlichkeit sowie der Repräsentation nebeneinander. Es trifft damit eine Reihe allgemeiner Entscheidungen, ohne zu spezialisieren, was im Falle einer Kollision zweier oder mehrerer dieser Prinzipien rechtens ist. Werner Kägi hat mit aller Schärfe die Antinomie zwischen dem Rechtsstaatsprinzip einerseits und dem dezisionistisch-totalitären Prinzip der Demokratie sowie dessen Anspruch auf bindungs- und formlose Souveränitätsausübung durch die Mehrheit des Volkes andererseits herausgearbeitet.[609]) Lehrreich im Hinblick auf die jüngste deutsche Verfassungsgeschichte ist das von Kägi in diesem Zusammenhang erörterte Beispiel einer Kollision zwischen dem plebiszitären Prinzip der Demokratie und dem Prinzip der Repräsentation.[610]) Aus Anlaß der geplanten Atombewaffnung der Bundeswehr stellte sich das staatsrechtliche Problem, ob die Organe eines demokratischen Staates eine Entscheidung von schicksalsbestimmender Bedeutung ohne Volksbefragung treffen können, wenn die Verfassung die Zuständigkeit des Volkes für diese Entscheidungen oder auch nur analoge Entscheidungen nicht vorsieht.[611]) Kägi dürfte zurecht die Ansicht vertreten, daß „vom Sinnganzen der Verfassung aus zu bestimmen" ist, „ob eine Entscheidung von so g r u n d l e g e n d e r Bedeutung vorliegt, daß sie trotz Fehlens einer ausdrücklichen Zuständigkeitsnorm doch vom Volk — als Ver-

---

[606]) BVerfGE 7, 198 ff.

[607]) A. a. O., S. 210 f.

[608]) Zu den maßgeblichen Abwägungsgesichtspunkten siehe a. a. O., S. 212.

[609]) Werner Kägi, Rechtsstaat und Demokratie (Antinomie und Synthese), in: Demokratie und Rechtsstaat, Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti, 1953, S. 107 ff.

[610]) A. a. O., S. 123 ff.

[611]) Das Bundesverfassungsgericht war zwar mit der Sache befaßt, brauchte sich jedoch in seiner Entscheidung nicht abschließend mit dem hier behandelten Problem auseinanderzusetzen (siehe BVerfGE 8, 104 ff.).

fassungsgesetzgeber — getroffen werden muß".[612]) Das bedeutet aber, daß die Verfassung die Lösung dieser Frage überwiegend der individualisierenden Problemerörterung überläßt. In gleicher Weise erwachsen die Probleme des Enteignungs- und des Entschädigungsrechts aus der Notwendigkeit zur Individualisierung des Rechts- und Sozialstaatprinzips.[613])
Hinter diesen Beispielen verbirgt sich keine strukturelle Besonderheit des Verfassungsrechts. Das wäre nur dann der Fall, wenn es außerhalb der Verfassung Rechtsnormen gäbe, deren Anwendung ohne individualisierende Problemerörterung möglich wäre. Das muß jedoch vom Standpunkt der Rechtstheorie vom objektiven Geist aus verneint werden. So beruht die gezeigte Besonderheit des Verfassungsrechts lediglich auf einer graduellen Verschiedenheit von anderen Rechtsgebieten. Mit diesem Vorbehalt gewinnt die Feststellung Smends Bedeutung, daß die Intention der Verfassung „nicht auf Einzelheiten, sondern auf die Totalität des Staates und die Totalität des Integrationsprozesses" gerichtet ist.[614])

II. Die Dialektik von Existentialität und Normativität des Rechts

Eine an der nachidealistischen Theorie vom objektiven Geist orientierte Rechtsbetrachtung dürfte an sich nicht — wie es hier geschieht — dabei stehenbleiben, die ontische Wirkungsweise des Rechts und das Verfahren der Rechtsanwendung auf der Grundlage jener ontologischen Theorie zu bestimmen. Die Entwicklung einer nachidealistischen Rechtstheorie vom objektiven Geist tut im Gegenteil geradezu not. Nicht daß die Geistontologie Nicolai Hartmanns in der Rechtslehre keine Aufmerksamkeit gefunden hätte;[615]) doch ist es bisher, soweit ersichtlich, nicht zu mehr gekommen als zu gelegentlichen summarischen Bezugnahmen auf Nicolai Hartmann, deren Berechtigung zudem noch sehr zweifelhaft sein muß. Bedenken müssen sich vor allem dagegen richten, eine aus der idealistischen Theorie Hegels vom objektiven Geist entwickelte Rechtslehre in Zusammenhang zu bringen mit der nach- und nichtidealistischen Geistontologie Nicolai Hartmanns.[616]) Das erweist sich in hervorragendem Maße an den neuhegelianischen Lehren zur Positivität und zur Geltung des Rechts. Positivität und Geltung des Rechts finden dort ihre Erklärung aus der Dialektik von Rechtsidee und deren Realisierung.[617])Die nachidealistische Theorie vom objektiven Geist sieht dagegen die Dialektik des objektiven Geistes unter Ausschaltung aller idealistischen Gedankengänge in dem ontisch ganz anderen Vorgang der Selbstgestaltung des objektiven Geistes und der realen geistigen Durchformung des tragenden Kollektivs gelegen. Darum bedürfen gerade die Probleme der Positivität und der Geltung des Rechts eines neuen Durchdenkens aus der Sicht der nachidealistischen Geistontologie. Die grundlegenden Gedanken für eine Geltungslehre der nachidealistischen Rechtstheorie vom objektiven Geist hat Nicolai Hartmann im Rahmen seiner ontologischen

[612]) A. a. O., S. 126.
[613]) Siehe dazu Ernst Rudolf Huber, Rechtsstaat und Sozialstaat in der modernen Industriegesellschaft, Schriftenreihe der Verwaltungs- und Wirtschaftsakademie Oldenburg, Heft 1, 1963, insbesondere S. 21 f.
[614]) Verfassung und Verfassungsrecht, S. 190.
[615]) Vgl. Larenz, Methodenlehre, S. 193 f., und Zippelius, Wertungsprobleme, S. 142 ff.
[616]) Vgl. Larenz einerseits a. a. O. und andererseits in Rechtsgeltung, S. 22 ff.
[617]) Siehe Larenz, Rechtsgeltung, a. a. O., und Schönfeld (Nachweise oben S. 131).

Lehren zur Struktur des objektiven Geistes sogar selbst entwickelt.[618]) Die Grenzen der vorliegenden Arbeit sind jedoch mit Erörterungen solcher Art überschritten. Es obliegt ihr nicht, die rechtstheoretische Ergiebigkeit der nachidealistischen Theorie vom objektiven Geist aufzuzeigen. Zu den Gegenständen der Untersuchung zählt vielmehr nur die rechtstheoretische Ergiebigkeit der Integrationslehre. Und der Aussagebereich der Integrationslehre beschränkt sich auf das Problem der rechtlichen Methode, d. h. zum ersten auf das Problem der Rechtsanwendung und unter diesem Gesichtspunkt zum zweiten auf die Frage des inneren Zusammenhangs von Staats- und Rechtstheorie.[619]) Auf rechtstheoretische Fragen ist darum hier lediglich noch insoweit einzugehen, wie sie durch die eben umrissene geistesgeschichtliche Methode unmittelbar aufgeworfen werden. Das ist der Fall beim Problem der Normativität des Rechts. Dieses stellt sich für die geistesgeschichtliche Methode wie folgt dar:

Während — wie betont — nach der idealistischen Geistmetaphysik die Dialektik des objektiven Geistes in der Realisierung der Idee liegt,[620]) sieht die nachidealistische Geistontologie den objektiven Geist als dialektische Wirkungsweise von Selbstgestaltung und geistiger Gestaltungskraft objektiver Sinngefüge. Selbstgestaltung und Gestaltungswirkung des objektiven Geistes erfolgen dialektisch in einem Akt. Für die Rechtstheorie bedeutet das, daß Normsetzung bzw. Normfortbildung und Normvollzug dialektisch in ein und demselben Vorgang geschehen. Die Betrachtung des Rechts als eines objektiven Geistgebildes kommt auf diese Weise zu einer weitgehenden Angleichung von Recht und Lebenswirklichkeit, was vom Standpunkt positivistischer Rechtstheorie aus einen Verlust der Normativität des Rechts, „eine radikale Umwälzung der bisherigen Betrachtung"[621]) darstellt. In der Wirkungsweise des objektiven Geistes gleicht sich zum ersten das Recht an die Lebenswirklichkeit an; das geschriebene Gesetz ist nicht mehr als die Objektivation des Rechts in einem geschichtlichen Moment; der so objektivierte Geist bleibt nicht stehen, sondern bewegt sich im Realzusammenhang fort. Es ist die Aufgabe von Auslegung und Anwendung des Gesetzes, dessen Wortlaut mit dem Recht des geschichtlichen Augenblicks zu erfüllen. Die Angleichung von Recht und Rechtswirklichkeit wird aber zum zweiten auch dadurch bewirkt, daß das Recht vermöge der Dialektik des objektiven Geistes wiederum gestaltend auf die Lebenswirklichkeit zurückwirkt. In der Seinswerdung des Rechts erfolgt so zugleich eine fortwährende Umgestaltung des Rechts. Und es ist von diesem Gesichtspunkt aus methodisch begründet, den Sinn eines Gesetzes aus den Fällen seiner Anwendung vornehmlich in der Rechtsprechung, zu ermitteln. Von hier aus rechtfertigen sich auch jene Erscheinungen der gegenwärtigen Rechtspraxis als normgemäß, die in der bekannten kritischen Analyse Ernst Forsthoffs[622]) als Abdankung der juristischen Methode und als Überschreitung der Gesetzesauslegung qualifiziert werden. [623]) Die

---

[618]) Problem, S. 272 ff., insbesondere S. 274 ff.
[619]) Siehe Verfassung und Verfassungsrecht, Vorbemerkung.
[620]) Vgl. bei Larenz, Rechtsgeltung, a. a. O.
[621]) Emge, Rechtsphilosophie, S. 197.
[622]) Forsthoff, Umbildung und Zur Problematik der Verfassungsauslegung, 1961. Zur selben Thematik vgl. Georges Burdeau, Zur Auflösung des Verfassungsbegriffs, in: Der Staat, 1. Band (1962), S. 389 ff.
[623]) Umbildung, S. 41.

auf die Integrationslehre zurückgehende geistesgeschichtliche Verfassungsauslegung führt nach Ansicht Forsthoffs durch die Beliebigkeit der Auslegungsprozedur zu einer Negation und Auflösung des Gesetzes,[624]) zur „Auflösung des Gefüges der normativen Rechtsordnung", zur „Preisgabe der Normativität des Rechts überhaupt".[625]) „Die Sinnerfassung ist dann keine Rechtskunst mehr, sondern philosophisch."[626]) „Was als Verfassungsrecht zu gelten hat, ergibt sich jeweils im konkreten Fall."[627]) Als Folge dieser kasuistischen Verunsicherung des Verfassungsrechts,[628]) des Verlustes des Rechts an Evidenz und Rationalität weist Forsthoff die justizstaatliche Allmacht der Gerichte nach.[629]) Diese Feststellungen Forsthoffs dürften eine zutreffende Analyse darstellen und Grund zu ernsthaftem rechtstheoretischen Nachdenken sein. Smend selbst hat denn auch gegen die weitgehende Angleichung von Norm und Faktum durch die Integrationslehre Bedenken erhoben, da nach seiner Ansicht darüber die Eigenart des Rechts zu kurz komme.[630])

Sowohl der Kritik Forsthoffs als auch der Selbstkorrektur Smends sollte jedoch in der Form, wie sie geschehen, die Gefolgschaft zu versagen sein.

Beide sehen in der dynamischen Rechtsbetrachtung eine Gefährdung des Rechts. Dazu weist jedoch bereits Lerche darauf hin, daß die Dynamik nicht ausreiche, um die Gegnerschaft des Normativen voll zu erfassen.[631]) Nach Ansicht Lerches besteht die selbständige Kraft des Normativen in der „sich stetig erneuernden durchgehenden Bindung". Im Element des Stetig-Bindenden treffen nach Auffassung Lerches Normativität und Dynamik des Rechts zusammen. Im Gegensatz dazu will die zitierte Äußerung Smends offenbar das Normative vom dynamischen Element befreit sehen. Auf diese Weise ist aber eine Teilkorrektur der Integrationslehre ausgeschlossen; denn die beschriebene Angleichung von Recht und Lebenswirklichkeit auf Grund eines dynamischen Normverständnisses beruht auf der ontischen Strukturgesetzlichkeit des objektiven Geistes. Wollte man diese nicht anerkennen, wäre die Integrationslehre im Ganzen zu widerrufen. Das Recht wird in der Sicht der nachidealistischen Theorie vom objektiven Geist überhaupt nur existent in der Rechtsverwirklichung, so daß Normativität und Existentialität des Rechts eine dialektische Einheit bilden. Das bedeutet, daß das Recht seine normative Kraft nur im Wege individualisierender Rechtsanwendung entfalten kann, oder anders ausgedrückt: Die Idee der Individualisierung bewahrt dem Recht seine Normativität. Diese Entwicklung der geistesgeschichtlichen Methode ist in sich folgerichtig. Darum ist es allein sinnvoll, den philosophischen Ansatzpunkt dieser Methode zu widerlegen. Bloße rechtspolitische Angriffe gegen sie müssen notwendig ins Leere stoßen. Deshalb kann es allenfalls als Resignation gegenüber der Macht herrschender Anschauung und Übung entschuldigt werden, wenn Forsthoff es als unergiebig ansieht, die „neue Art der Interpretation oder Handhabung des Grundgesetzes einer

[624]) A. a. O., S. 36.
[625]) A. a. O., S. 38 und 39.
[626]) A. a. O., S. 41.
[627]) A. a. O., S. 55.
[628]) Vgl. a. a. O.
[629]) A. a. O., S. 47 und 50 ff.
[630]) Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 5. Band, 1956, S. 301.
[631]) Übermaß, S. 94 f.

prinzipiellen Kritik zu unterziehen".[632]) Dabei unternimmt Forsthoff gleichwohl einen Anlauf zur rechtstheoretischen Widerlegung der nachidealistischen Rechtstheorie vom objektiven Geist. Zwar ist dieser Ansatz nicht in der apodiktischen Erklärung zu erblicken, als normgemäß könnten nur solche Sinnermittlungen gelten, „welche im Wortlaut der zu interpretierenden Normen eine Rechtfertigung finden".[633]) Damit wird eine Rechtstheorie vom objektivierten Geist lediglich vertreten, nicht begründet. Aufmerksamkeit beanspruchen aber jene Andeutungen Forsthoffs, in denen er seine Neukantische Rechtsauffassung offenbart[634]) und die Entformalisierung der Verfassung als eine Erscheinung qualifiziert, die entgegen der Formalisierungs- und Abstrahierungstendenz heutiger geistiger Gesamtentwicklung auf eine philosophische Entwicklung zurückgreife, „die nun einmal unbestreitbar von vorgestern ist". [635]) Leider beschränkt sich Forsthoff auf das Argument, die Überlebtheit der philosophischen Grundlagen der Integrationslehre zu betonen.[636]) Dabei hätte es gerade erst einmal des Nachweises bedurft, daß die neukantische Rechtstheorie nicht ein erledigtes Kapitel ist.[637]) Die Geistontologie Nicolai Hartmanns kann der zeitlichen Entwicklung nach jedenfalls eher Modernität in Anspruch nehmen als der Neukantianismus. Unter dem Gesichtspunkt der Zeitgemäßheit hätte eine rechtstheoretische Auswertung der logistischen, neopositivistischen Philosophie näher gestanden.

Mit diesen Überlegungen soll gewiß nicht einer Fortsetzung des Methodenstreites nur der zwanziger Jahre das Wort geredet werden.[638]) Andererseits dürfte es nicht einmal ökonomisch sein, die Rechtstheorie „um jene Stücke zu verkürzen, in denen unversöhnliche Ausgangseinseitigkeiten verkörpert sind".[639]) Der „Ballast-Abwurf" von Methodenstreitigkeiten und die Konzentration der Rechtstheorie auf Stilfragen hat sicher unnötiges Aneinandervorbeireden zur Folge. Noch schwerer dürfte der Verzicht an Wissenschaftlichkeit wiegen, den die Rechtslehre mit einer solchen Einstellung erklärt. Es sollte ein erstes Bestreben wissenschaftlicher Bemühung bleiben, sich ihres Tuns bewußt zu werden. So will auch die Reflexion der Integrationslehre an der Theorie Nicolai Hartmanns vom objektiven Geist als weiterführender Beitrag zum Methodenproblem verstanden sein.

---

[632]) Umbildung, S. 50.
[633]) A. a. O., S. 39.
[634]) Siehe dazu Alexander Hollerbach, Auflösung der rechtsstaatlichen Verfassung?, AöR 85, S. 241 ff. — 268.
[635]) Umbildung, S. 52.
[636]) Dabei bleibt es unklar, worin Forsthoff die philosophischen Grundlagen der Integrationslehre sieht. Unrichtig dürfte es jedenfalls sein, die Integrationslehre in Verbindung zu bringen mit der Wertphilosophie, insbesondere Max Schelers (siehe Umbildung, S. 41). Die nachidealistische Theorie vom objektiven Geist und Smend sehen Werte überhaupt nur vorhanden in deren Realisierung (vgl. dazu Hollerbach, a. a. O., S. 254).
Beachtenswert ist im übrigen, daß Forsthoff es in Zusammenhang mit BGHZ 6, 270 als in der Natur der Sache gelegen und unvermeidlich anerkennt, das Verfassungsrecht „hier und dort" in Kasuistik aufzulösen (Umbildung, S. 55). Eine rechtstheoretische Analyse solcher struktureller Besonderheiten gibt Forsthoff jedoch nicht.
[637]) Vgl. auch Hollerbach, a. a. O., S. 268.
[638]) Siehe dazu die Bemerkung Lerches in „Stil, Methode, Ansicht", DVBl. 1961, 690 ff. — 690.
[639]) Lerche, a. a. O., S. 691.

Lebenslauf

Am 10. April 1936 wurde ich als Sohn des Bundesbahnarbeiters Xaver Bartlsperger und seiner Ehefrau Margarete, geb. Birnbaum, in München geboren. In den Jahren 1942 bis 1946 besuchte ich mit kriegsbedingten Unterbrechungen die Volksschulen in München, Altenmarkt/Obb., Garmisch-Partenkirchen und wiederum München. Im Jahre 1946 trat ich in das humanistische Theresien-Gymnasium in München ein, wo ich im Jahre 1956 die Reifeprüfung bestand.

Vom Wintersemester 1956/57 an studierte ich an der Universität München sieben Semester Rechtswissenschaft und legte an derselben Universität im Juli 1960 die erste juristische Staatsprüfung ab.

Seit August 1960 leiste ich den Vorbereitungsdienst der Rechtsreferendare ab. Von Oktober 1960 bis Mai 1961 war ich gleichzeitig bei Herrn Rechtsanwalt Dr. Paul Walter in München tätig. Seit Oktober 1961 verwalte ich die Dienstgeschäfte eines wissenschaftlichen Assistenten an der Juristischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.